Studio Addictus

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

Droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays.

Copyright by Édouard Privat, 1927.

R. P. THOMAS PÈGUES, O. P.

MAÎTRE EN THÉOLOGIE

MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS-D'AQUIN

PROFESSEUR DE SAINT THOMAS AU COLLÈGE ANGÉLIQUE (ROME)

COMMENTAIRE FRANÇAIS LITTÉRAL

DE LA

SOMME THÉOLOGIQUE

DE

SAINT THOMAS D'AQUIN

XVII

LES SACREMENTS

BAPTÊME — CONFIRMATION

WITHDRAWN

Πηγὴ γνώσεως.

(Saint Jean Damascène).

TOULOUSE
ÉDOUARD PRIVAT
LIBRAIRE-ÉDITEUR
14, RUE DES ARTS, 14.

PARIS
PIERRE TÉQUI
LIBRAIRE-ÉDITEUR
82, RUE BONAPARTE, 82.

1927

Printed in France

NIHIL OBSTAT :

R. P. Hyacinthe LACOMME,
Lecteur en théologie.

R. P. Emmanuel LUSSIAA,
Lecteur en théologie.

IMPRIMATUR :

Marseille, 21 septembre 1927.

Fr. Hilarion TAPIE,
Prieur Provincial.

Toulouse, 23 septembre 1927.

J. DÉLIES,
Vic. gén.

AVANT-PROPOS

Le présent volume du *Commentaire français littéral de la Somme théologique* continue la Troisième Partie de la *Somme*. Il comprend de la question 60 à la question 72.

Avec ce nouveau volume c'est le traité des sacrements qui commence. De la question 60 à la question 65, vient le traité des sacrements en général. De la question 66 à la question 71, le traité du sacrement de baptême. Et, enfin, à la question 72, le traité du sacrement de confirmation.

Nous avions d'abord pensé donner dans ce même volume le traité de l'Eucharistie, de la question 73 à la question 83. Mais le volume eût été vraiment trop fort et trop peu maniable. Nous avons préféré garder le traité de l'Eucharistie pour le prochain volume. Son importance exceptionnelle et sa perfection dans l'œuvre de saint Thomas demandait qu'il fût publié à part et que tout un volume du Commentaire lui fût réservé. Le manuscrit est déjà prêt. Et, s'il plaît à Dieu, le volume paraîtra sans trop de retard.

Pour le tome actuel, si les matières traitées n'offrent pas la même transcendance, elles gardent cependant un intérêt que nous ne saurions trop recommander à l'attention de nos lecteurs. Les six questions du traité des sacrements en général commandent toute la suite des questions devant venir dans les divers traités des sacrements considérés en particulier. On y trouve exposé ce qui touche à la nature,

à la nécessité, à l'effet, à la cause, au nombre des sacrements. Un des points les plus délicats est celui de la grâce que causent les sacrements et de la manière dont ils causent cette grâce. Nous nous sommes appliqué à mettre la pensée de saint Thomas, sur ce point, en très haut relief.

Le traité du sacrement de baptême renferme des exposés ou des aperçus qui projettent leur clarté sur toute la vie chrétienne. Il en est de même pour la question consacrée à la confirmation.

Nous ne nous attarderons pas à faire remarquer que dans cette nouvelle partie de la doctrine sacrée étudiée à la lumière de saint Thomas, nous sommes resté fidèle à la méthode que nous avions choisie dès le début de notre Commentaire. A dessein nous avons laissé le côté polémique devenu prépondérant depuis les querelles de la Réforme. Et une fois de plus on pourra se convaincre, nous l'espérons, que le moyen le plus efficace de défendre la vérité contre les hérétiques, est encore, suivant le beau mot de Pascal, d'exposer cette vérité dans l'harmonie de sa suite et de son intégrité.

Saint-Maximin, 14 septembre 1927,
en la fête de l'Exaltation de la Sainte Croix.

LA SOMME THÉOLOGIQUE

TROISIÈME PARTIE

QUESTION LX

CE QU'EST LE SACREMENT

Depuis l'Ascension du Christ et sa prise de possession de son gouvernement suprême à la droite du Père, le genre humain, sous l'action de ce gouvernement, s'achemine à l'accomplissement dernier de ses destinées. Les élus viennent puiser aux sources du salut ouvertes par le Christ dans son Église. Ceux qui les mépriseraient se condamneraient d'eux-mêmes à leur perte éternelle. De là l'importance souveraine de connaître ces sources du salut. Elles ne sont pas autres que les sacrements de l'Église. Aussi bien, saint Thomas nous déclare-t-il qu' « après la considération de ce qui touche aux mystères du Verbe fait chair, nous devons considérer les sacrements de l'Église qui ont du Verbe fait chair leur efficacité ». Les sacrements, en effet, nous aurons à le montrer continuellement au cours du traité que nous abordons, doivent être tenus comme des sortes de canaux, rattachés d'une part à la Passion

du Christ, ou du corps du Christ immolé sur la Croix et y répandant tout son sang, et aboutissant d'autre part à tous ceux qui viennent les recevoir, pour leur communiquer la vertu du sang rédempteur.

La place de ce nouveau traité, dans l'économie de la *Somme théologique*, apparaît d'elle-même, après ce qui avait été marqué dans le Prologue de la Troisième Partie. La Troisième Partie de la *Somme théologique* traite, toute entière, du Dieu-Homme. Elle est le commentaire lumineux du mot que le Christ disait à l'Apôtre Thomas, le soir du jeudi-saint : « *Ego sum via, veritas et vita; nemo venit ad Patrem nisi per me* : C'est moi qui suis la voie, la vérité et la vie; personne ne vient au Père, si ce n'est par moi ». L'homme, dans le Dieu-Homme, est le chemin qui nous conduit au Dieu.

Cette étude du Dieu-Homme, qui forme tout l'objet de la Troisième Partie, comme l'étude de Dieu était l'objet de la Première Partie, et l'étude de l'homme, celui de la Deuxième Partie, — saint Thomas l'a divisée en trois. D'abord, l'étude du Dieu-Homme en Lui-même, dans le mystère de son être et dans les mystères de sa vie. Puis, l'étude du Dieu-Homme nous communiquant sa vie par les sacrements. Enfin, l'étude du Dieu-Homme nous amenant au terme de sa glorieuse Résurrection et de son éternelle vie dans le ciel.

Après avoir achevé l'étude du Dieu-Homme en Lui-même, dans les 59 premières questions de la Troisième Partie, nous abordons maintenant, avec la question 60, l'étude du Dieu-Homme communiquant sa vie aux hommes par les sacrements. Il suffit d'indiquer l'objet de cette seconde étude pour en marquer l'importance. C'est la mise en œuvre du salut que le Fils de Dieu nous a apporté; c'est l'application, pouvant et devant être faite à chacun de nous, de sa Rédemption.

Outre l'intérêt qu'une pareille étude offre par elle-même, nous y trouvons encore, si l'on peut ainsi parler, un intérêt tout spécial d'opportunité ou d'actualité. La grande hérésie des temps modernes, l'hérésie protestante, porte presque exclusivement sur cette communication de la vie du Dieu-Homme faite aux hommes par les sacrements, surtout en tant qu'ils

sont conférés par la société hiérarchique de l'Église catholique romaine. Et le concile de Trente, dans ses définitions dogmatiques, n'a guère d'autre objet que de fixer sur ce point la doctrine de l'Église catholique contre les fausses interprétations protestantes. Des 25 sessions qui composent ce grand concile, si l'on fait abstraction des 13 sessions qui s'occupent de son organisation : sur les 12 qui restent, il en est 10 qui traitent de la justification ou des sacrements. D'autre part, et nous aurons souvent l'occasion de le faire remarquer, les définitions du concile de Trente semblent n'être que la canonisation de la doctrine de saint Thomas dans son traité des sacrements et dans celui de la justification.

L'hérésie protestante devait coïncider avec l'apostasie des Nations, des Peuples et des Rois, se séparant de l'Église, et, par suite, de Jésus-Christ Lui-même, considéré dans l'exercice de sa Royauté rédemptrice.

N'est-ce pas pour remédier à ce grand mal de l'apostasie des Nations, que l'Église vient de proclamer à nouveau la Royauté du Christ, instituant, pour le dernier dimanche d'octobre, la fête du Christ Roi.

Nul doute que le plein et parfait exercice de cette Royauté ne fût reconnu le jour où les Peuples et les Rois, comme les individus eux-mêmes, se reprendraient à vivre ostensiblement et publiquement la grande vie chrétienne dont l'Église est l'organe divin, et qu'elle assure aux hommes par les sacrements du Christ Rédempteur.

Le nouveau traité que nous abordons, comprendra deux parties. « La première considération portera sur les sacrements en général (de la question 60 à la question 65). La seconde portera sur chacun des sacrements en particulier » (de la question 66 à la question 90, dans la Troisième Partie de la *Somme*, qui est demeurée inachevée, par la mort du saint Docteur; on l'a complétée par les questions empruntées au Commentaire du livre des *Sentences* : ces questions, formant le *Supplément*, iront, pour la suite des sacrements, de la question 1 à la question 68).

« Au sujet des sacrements en général, nous aurons à consi-

dérer cinq choses : premièrement, ce qu'est le sacrement (q. 60) ; secondement, de la nécessité des sacrements (q. 61); troisièmement, des effets des sacrements (q. 62, 63) ; quatrièmement, de la cause des sacrements (q. 64); cinquièmement, de leur nombre » (q. 65).

Et, d'abord, ce qu'est le sacrement ou de la nature du sacrement. — C'est l'objet de la question actuelle.

Cette question comprend huit articles :

1° Si le sacrement est dans le genre signe ?
2° Si tout signe de chose sacrée est un sacrement ?
3° Si le sacrement est le signe d'une chose seulement, ou de plusieurs ?
4° Si le sacrement est le signe qui est une chose sensible ?
5° Si pour le sacrement est requise une chose sensible déterminée ?
6° Si pour le sacrement est requise la signification qui est par des paroles ?
7° Si sont requises des paroles déterminées ?
8° Si à ces paroles peut être ajouté ou enlevé quelque chose ?

De ces huit articles, les trois premiers traitent de ce qu'on pourrait appeler l'être logique du sacrement ; c'est-à-dire, de sa définition ; les cinq autres, de son être physique ou de ses parties constitutives dans la réalité de son être, c'est-à-dire de sa matière et de sa forme. — Au point de vue logique et quant à sa définition, nous avons à étudier, pour le sacrement, deux choses : d'abord, son genre ; et puis, sa différence spécifique. L'étude du genre forme l'objet de l'article premier. Saint Thomas suppose la définition classique, à laquelle se peuvent ramener toutes les autres définitions qui ont été données du sacrement tel que nous l'entendons ici, et qui place le sacrement dans le genre signe ; nous disons, en effet, que le sacrement est *un signe sensible*. Le but de l'article est de justifier cette première particularité de la définition du sacrement. Et voilà pourquoi saint Thomas pose la question sous cette forme : le sacrement est-il dans le genre signe ?

Article Premier.

Si le sacrement est dans le genre signe?

Trois objections veulent prouver que « le sacrement n'est pas dans le genre signe ». — La première argue du mot latin *sacramentum*. « Ce mot paraît venir du mot *sacrare*, *sacrando*, comme le mot latin *medicamentum*, médicament, vient de *medicando*, remédier. Or, ceci paraît se rapporter à la raison de cause plutôt qu'à la raison de signe. Donc le sacrement est plutôt dans le genre cause que dans le genre signe ». — La seconde objection fait remarquer que « le mot sacrement (en latin *sacramentum*) semble désigner quelque chose d'occulte », de caché, de secret; il est synonyme de *mystère*; « selon cette parole du livre de Tobie, ch. XII (v. 7) : *Cacher le sacrement* (le secret) *du roi est chose bonne*; et cette autre de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. III (v. 9) : *Quelle est la dispensation du sacrement* (du mystère, en grec τοῦ μυστηρίου) *caché depuis les siècles en Dieu*. Or, ce qui est caché » ou secret « paraît être contre la raison de signe; car *le signe est ce qui, en plus de l'image qu'il présente à nos sens, fait venir quelque autre chose dans l'esprit*, comme on le voit par saint Augustin, au livre II de *la Doctrine chrétienne* (ch. I). Donc il semble que le sacrement n'est pas dans le genre signe ». — La troisième objection se tire du langage juridique, où nous voyons, dans les anciens textes, que « le serment (*juramentum*) est appelé quelquefois sacrement (*sacramentum*). Il est dit, en effet, dans les Décrets, c. XXII, q. V (can. *Parvuli qui sine*) : *que les enfants qui n'ont point l'âge de raison ne soient point contraints à jurer; et celui qui une fois s'est parjuré, qu'il ne soit plus témoin, après cela, et qu'il ne s'approche plus pour le sacrement*, c'est-à-dire pour le serment. Or, le serment n'appartient pas à la raison de signe. Donc il semble que le sacrement n'est pas dans le genre signe ».

L'argument *sed contra* note que cependant le mot est de saint Augustin. « Saint Augustin », en effet, « dit, au livre X de la

Cité de Dieu (ch. v) : *Le sacrifice visible est le sacrement, c'est-à-dire, le signe sacré du sacrifice invisible* ».

Au corps de l'article, saint Thomas part de cette constatation supposée, que ce que nous désignons par le mot *sacrement* doit avoir un certain rapport aux choses saintes ou *sacrées* ; le mot lui-même l'indique. Or, nous dit le saint Docteur, « toutes les choses qui se rapportent à un quelque chose, bien que ce soit diversement, peuvent tirer leur nom de ce quelque chose. C'est ainsi que de la santé qui est dans l'animal est appelé sain, non pas seulement l'animal, qui est le sujet de la santé, mais, aussi, le remède, en tant qu'il cause la santé, et la diète, en tant qu'elle la conserve, et le pouls en tant qu'il en est le signe. De même donc une chose peut être dite *sacrement*, ou bien parce qu'elle a en elle-même une certaine sainteté cachée, et, en ce sens, le sacrement est la même chose qu'un *secret* ou un mystère *sacré*, ou bien parce qu'elle a un certain ordre ou rapport à cette sainteté, soit de cause, soit de signe, ou selon toute autre manière de s'y rapporter. Or, spécialement, nous parlons maintenant des sacrements, selon qu'ils impliquent ou qu'ils disent le rapport de signe. Et, de ce chef ou à ce titre, le sacrement se met dans le genre signe ».

L'*ad primum* fait une distinction entre le mot *médicament* et le mot *sacrement*, que l'objection voulait apprécier de la même manière. C'est qu'en effet, « le remède a la raison de cause efficiente par rapport à la santé. Il s'ensuit que toutes les choses qui tireront leur nom du remède seront dites par rapport à une première cause efficiente. Et de là vient que le mot médicament implique une certaine causalité ». Il est un dérivé du mot *remède* ou *remédier* ou *médecine*, qui implique précisément l'idée de cause par rapport à la santé. Et c'est pourquoi il est déjà déterminé à signifier exclusivement le rapport de cause. « Mais la sainteté, d'où le sacrement tire son nom, n'est point signifiée par mode de cause efficiente ; elle est plutôt signifiée par mode de cause formelle ou finale. Et, à cause de cela, il n'est point nécessaire que le sacrement implique toujours la causalité » ou l'idée de cause.

L'*ad secundum* répond que « l'objection procède selon que le

sacrement est la même chose que le *secret* ou le mystère *sacré*. Or, ce n'est pas seulement le secret de Dieu, mais aussi celui du roi, qui est dit sacré et sacrement. Selon les anciens, en effet, étaient appelées choses saintes et sacrées toutes les choses qu'il n'était point permis de violer ; comme, par exemple, aussi, les murs de la cité, ou les personnes constituées en dignité. Et voilà pourquoi ces secrets, soit divins, soit humains, qu'il n'est point permis de violer en les publiant à n'importe qui, sont dits sacrés ou sacrements. »

L'*ad tertium* n'accorde pas qu'il n'y ait aucun rapport entre le serment et les choses saintes, bien qu'il n'y ait pas le rapport de signe dont nous parlons maintenant. « Même le serment a un certain rapport aux choses sacrées, pour autant qu'il est une attestation faite au nom de quelque chose de sacré. Et, à ce titre, il est dit être un sacrement, non pas dans le même sens où nous parlons maintenant des sacrements. Toutefois, ce n'est pas selon une acception équivoque de ce mot *sacrement ;* mais en le prenant d'une façon analogique, c'est-à-dire selon un rapport divers à un quelque chose d'identique et un, qui est la chose sacrée ».

C'est donc à la raison de signe par rapport aux choses saintes, que nous restreignons le sens du mot *sacrement*, quand il s'agit de ces moyens de salut par lesquels le Dieu-Homme communique aux hommes les fruits de sa Rédemption. Il suit de là que ce qui serait en dehors de cette raison de signe ne pourrait pas être un sacrement, au sens où nous devons en parler ici ; et, au contraire, tout ce qui aura cette raison de signe sera, de soi, susceptible d'appartenir aux sacrements. On aura remarqué que saint Thomas, dans le corps de l'article, ne s'est point préoccupé de prouver qu'il en est ainsi, savoir que les sacrements, au sens où nous devons en parler, sont dans le genre signe. La chose était manifeste pour tous, à ses yeux. De son temps, tout le monde, dans l'Église et dans l'École, entendait parler de *signes des choses saintes*, quand on parlait des sacrements. Il ne s'agissait donc pas d'établir le fait, qui était patent pour tous. Mais il fallait le justifier, du point de

vue de la raison théologique. Avait-on le droit de parler ainsi de signes, quand il s'agissait des sacrements, au sens où l'on prenait ce mot usuellement dans l'Église et dans l'École. Saint Thomas, dans ce premier article, a voulu montrer que c'était à très bon droit qu'on avait donné le nom de *sacrement* à ces *signes de chose sainte qui doivent communiquer aux hommes les fruits de la Rédemption.*

On voit, dès lors, combien peu fondé est le sentiment des théologiens qui veulent que saint Thomas corrige ici le Maître des *Sentences*; bien plus, qu'il se corrige lui-même. Le Maître des *Sentences*, et saint Thomas, quand il le commentait, n'auraient point restreint à la raison de signe la notion générique du sacrement; ils y auraient fait entrer aussi la raison de cause. Et on donne comme preuve de cela, plusieurs textes de saint Thomas, dans son Commentaire sur les *Sentences*, qui semblent le dire expressément.

Nous ferons remarquer que la réponse à cette difficulté se trouve dans les textes mêmes d'où on la tire. Saint Thomas, en effet, dans ce même Commentaire sur les *Sentences*, livre IV, dist. I, q. 1, art. 1, q^{la} 2, dit, au corps de la réponse principale, que le mot sacrement, considéré comme ayant trait à notre sanctification — et c'est bien ainsi que nous le prenons actuellement — se peut entendre d'une triple manière : ou en tant qu'il implique la cause de notre sanctification, et dans ce sens il désigne la Passion du Christ; ou en tant qu'il implique le mode de sanctification propre à l'homme, à qui doivent être manifestées, par des signes sensibles, et les causes de sa sanctification et sa sanctification elle-même, et dans ce sens il ne s'applique qu'aux sacrements de la loi nouvelle; ou, simplement, en tant qu'il inclut la signification des sanctifications susdites, et, de cette manière, les sacrements de l'ancienne loi sont dits sacrements, en tant qu'ils signifient les choses qui se sont passées dans le Christ, et aussi les sacrements de la loi nouvelle. Et saint Thomas conclut : « Laissant donc le premier sens, qui serait un sens impropre, nous ne pourrons, en prenant les sacrements au second et au troisième sens, assigner de définition commune, que si nous disons que *le sacrement*

est un signe de chose sainte ». Ce qui est exactement la définition qu'il suppose ici, dans la *Somme théologique*, et qu'il explique. Et cela revient à dire que pour saint Thomas, aussi bien quand il écrivait le Commentaire sur les *Sentences* que lorsqu'il écrivait la *Somme théologique*, il était tout à fait évident, hors de doute, que l'on pouvait avoir vraiment la raison de sacrement — c'est-à-dire de moyen destiné à nous faire avoir part à la Rédemption du Dieu-Homme —, toutes les fois que l'on avait, par rapport aux choses saintes, la raison de signe; — bien que, dans la *Somme théologique*, non moins que dans le Commentaire sur les *Sentences*, il tienne pour certain que la raison de sacrement convient aux sacrements de la loi nouvelle à un titre spécial et d'une manière bien plus parfaite, précisément parce qu'ils ont tout ensemble, comme nous le verrons, et la raison de signe et la raison de cause.

Nous ne nous attarderons pas, et ce n'est pas notre office, à compulser les anciens textes pour voir si, en effet, on a de tout temps entendu les sacrements dont nous parlons ici, au sens générique de signe. Une chose est certaine; c'est que, du temps de saint Thomas, il n'y avait aucun doute sur ce point. Et c'est déjà un témoignage très précieux en faveur d'une doctrine traditionnelle. Certains théologiens ne craignent pas de qualifier de téméraire l'opinion, très certainement erronée, de ceux qui prétendraient que la raison de signe n'entre pas dans le concept des sacrements, au sens où nous en parlons ici. Du reste, le concile de Florence et le concile de Trente parlent expressément de la raison de signe, quand il s'agit des sacrements de l'ancienne et de la nouvelle loi. Saint Paul, dans son épître *aux Romains*, ch. IV, v. 11, parle du signe de la circoncision σημεῖον περιτομῆς. Au chapitre VI, v. 3, il insinue que le baptême est l'image, la représentation de la mort et de la sépulture du Christ. Dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XI, v. 26, il insinue la même chose pour l'Eucharistie. Les Pères grecs usent du mot τύποι pour désigner nos sacrements.

On s'est demandé si la raison de signe appartient aux sacrements de par leur nature ou si elle leur est totalement venue

du bon plaisir de Dieu. Il faut dire que ce n'est ni par leur nature seulement, ni par le seul bon plaisir de Dieu, que les sacrements sont les signes des choses saintes ; c'est par le libre choix de Dieu, mais appuyé sur un certain rapport de nature, comme nous le verrons à mesure que nous étudierons chacun des sacrements.

Après avoir étudié le premier élément logique qui doit entrer dans la définition du sacrement, il nous faut maintenant étudier le second, celui-là même qui a la raison de différence spécifique dans cette définition. On dit du sacrement, qu'il est un signe ; et nous avons vu que cette manière de s'exprimer était parfaitement légitime. Mais on ajoute : un signe de chose sainte : *signum rei sacræ*. Que veut-on dire par là et que comprend cette addition faite au mot signe. L'article 2 va préciser le sens des mots *res sacra*, chose sainte. L'article 3 se demandera si cette chose sainte est une ou multiple. — Venons tout de suite à l'article 2.

Article II.

Si tout signe de chose sainte est un sacrement ?

Trois objections veulent prouver que « tout signe de chose sainte n'est pas un sacrement ». — La première déclare que « toutes les créatures sensibles sont des signes de choses saintes ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 20) : *Les attributs invisibles de Dieu par les choses qui ont été faites sont vus des yeux de l'intelligence*. Et, cependant, toutes les choses sensibles ne peuvent pas être dites des sacrements ». — La seconde objection rappelle que « tout ce qui se faisait dans l'ancienne loi figurait le Christ, qui est *le Saint des saints* (Daniel, ch. IX, v. 24) ; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. X (v. 11) : *Toutes choses leur arrivaient par mode de figure ;* et cette autre de l'Épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 17) : *Tout cela était l'ombre des choses à venir ; et le corps est le Christ*. D'autre part, tous les faits et gestes des Pères ou Patriarches de l'Ancien Testament, ou, aussi, toutes les céré-

monies de la loi ne sont pas des sacrements, mais quelques-unes de ces cérémonies spécialement déterminées; comme il a été vu dans la Deuxième Partie (1^a-2^{ae}, q. 101, art. 4). Donc il semble que tout signe de chose sainte n'est pas un sacrement ». — La troisième objection fait observer que « même dans le Testament nouveau, de nombreuses choses sont faites en signe de quelque chose sainte ou sacrée, qui cependant ne sont pas appelées des sacrements; telles l'aspersion de l'eau bénite, la consécration des autels, et autres choses semblables. Donc tout signe de chose sainte n'est pas un sacrement ».

L'argument *sed contra* dit que « la définition est pour la chose définie. Or, d'aucuns définissent le sacrement par ceci qu'il est *un signe de chose sainte* ». C'était, nous l'avons dit, la définition reçue dans l'École, au temps de saint Thomas. Cf. Hugues de Saint-Victor, *des Sacrements*, liv. I, 9e partie, ch. 2; et le Maître des *Sentences*, liv. IV, dist. I, ch. *Sacrements*. « Et, ajoute saint Thomas, la chose apparaît aussi par le texte de saint Augustin cité plus haut (arg. *sed contra* de l'article précédent). Donc il semble que tout signe de chose sainte est un sacrement ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « les signes sont donnés aux hommes, dont le propre est d'aller du connu à l'inconnu. Il suit de là que proprement on appellera sacrement » ou signe de chose sainte, « ce qui est le signe d'une chose sainte se rapportant aux hommes, » c'est-à-dire d'une chose sainte pour eux, ayant trait à leur sanctification : « en telle sorte qu'on dira proprement *sacrement*, selon que maintenant nous parlons des sacrements, ce qui est le signe d'une chose sainte », non en tant qu'une chose peut être ssinte en elle-même, mais sainte par rapport aux hommes devant être sanctifiés, c'est-à-dire d'une chose sainte, dite sainte « en tant qu'elle sanctifie les hommes ». — Dès l'instant que nous parlons de signe, il ne peut s'agir que de quelque chose ayant trait aux hommes. Car les anges n'ont pas besoin de signes, étant de purs esprits. D'autre part, il ne peut être question de *chose sainte* par rapport aux créatures inférieures à l'homme ; la créature raisonnable seule étant capable de sanctification ou

de réception de grâce sanctifiante. Lors donc que nous joignons ensemble ces deux parties de définition : *signe de chose sainte*, il faut de toute nécessité qu'il s'agisse de ce qui, proprement, a raison de chose sainte pour l'homme, c'est-à-dire de ce qui sanctifie l'homme. Or, tout ce qui est, de la sorte, signe de ce qui sanctifie l'homme a raison de sacrement, au sens propre où nous en parlons maintenant. Donc tout signe de chose sainte est bien véritablement un sacrement. — On remarquera tout ce qu'a de profond et de plein ou de parfait cette simple définition du sacrement : *signe de chose sainte*; vue à la lumière de l'article que nous venons de lire.

L'*ad primum* accorde que « les créatures sensibles signifient quelque chose de » saint ou de « sacré », et même ce qu'il y a de plus sacré ou de plus saint ; « savoir : la sagesse et la bonté divines », mais elles les signifient « en tant que » ces choses saintes ou sacrées sont « en elles-mêmes saintes et sacrées ; non en tant que nous par elles nous sommes » rendus saints ou « sanctifiés. Et c'est pourquoi elles ne peuvent par être dites *sacrements*, au sens où nous parlons maintenant des sacrements ». — En un autre sens, d'une façon large, et qui n'est plus l'acception propre de ce mot tel que nous l'entendons en théologie, on pourra, à la rigueur, donner le nom de sacrements à toutes les créatures sensibles. Et il est parfois des écrivains littérateurs ou mystiques qui usent ainsi du mot sacrement. Encore faut-il ne pas en abuser; car cela peut devenir facilement, pour les simples, une cause de confusion et d'erreur.

L'*ad secundum* établit une distinction au sujet des choses de l'Ancien Testament qui signifiaient la sainteté du Christ. « Certaines choses ayant trait à l'Ancien Testament signifiaient la sainteté du Christ selon qu'en Lui-même il est saint. D'autres signifiaient sa sainteté en tant que par elle nous sommes sanctifiés; c'est ainsi que l'immolation de l'agneau pascal signifiait l'immolation du Christ par laquelle nous avons été sanctifiés. Ce sont ces dernières choses qui sont appelées proprement sacrements de l'ancienne loi ». Nous reviendrons sur cette question des sacrements de l'ancienne loi; mais, dès

maintenant, il est bon de rappeler que saint Thomas en a traité excellemment dans la 1^a-2^{ae}, q. 102, art. 5.

L'*ad tertium* pose la règle, très nette, qui nous permettra de distinguer, dans le Nouveau Testament, les sacrements proprement dits des simples sacramentaux. Cette règle se tire, comme pour les deux premières réponses, du mot si profond et si lumineux que nous avions trouvé au corps de l'article. Le sacrement est un signe de chose sainte, au sens le plus formel de ces mots, c'est-à-dire de chose sainte pour l'homme, de chose sainte qui sanctifie l'homme. Et, en effet, « une chose tire son nom de la fin » ou du terme « et du complément » ou de ce qui achève et parfait. « Or, la disposition n'est point la fin » ou le terme; « c'est la perfection » où la forme dernière, qui est cela. « Et voilà pourquoi les choses qui signifient la disposition à la sainteté ne sont pas appelées sacrements; telles sont les choses sur lesquelles l'objection portait »; on les appellera sacramentaux. « Le nom de sacrements est donné seulement aux choses qui signifient la perfection de la sainteté humaine ».

La note distinctive des sacrements et leur caractère spécifique consiste donc en ce qu'ils sont des signes *de chose sainte*, au sens le plus précis et le plus actuel de ces mots. Par *chose sainte*, nous devons entendre, à n'en pas douter, d'après saint Thomas, la sainteté proprement dite, ce qui rend l'homme saint et juste devant Dieu, c'est-à-dire ce qui a trait à la grâce sanctifiante elle-même. Il ne suffit pas, même quand il s'agit des sacrements de l'ancienne loi, de la simple sainteté légale, comme l'ont voulu, à tort, quelques théologiens. Et non seulement nous devons entendre cette chose sainte qui sanctifie l'homme au sens le plus précis et le plus formel; mais il la faut entendre en fonction de son rôle actuel et effectif ou comme actuellement donnée et appliquée à l'homme pour le sanctifier, ainsi que l'explique très bien Cajétan, à propos du présent article. Ceux-là donc ne sont pas entrés pleinement dans la pensée de saint Thomas, qui ont voulu qu'il s'agît ici de la grâce sanctifiante, mais abstraction faite de son application actuelle.

Il s'agit de la chose sainte par excellence dans son rôle même de sanctification, ou de chose sainte sanctifiant l'homme actuellement, au moment même où il est fait usage de ce signe de chose sainte qu'est le sacrement. — Les protestants non rationalistes conviendraient avec nous pour la raison de *signe*. Ils se séparent de nous pour le sens des mots *chose sainte*. S'étant trompés sur la nature de la justification et de la grâce, ils ne pouvaient entendre comme nous le faisons ici la note distinctive et caractéristique des sacrements.

Les sacrements sont donc pour nous des *signes de chose sainte*. Et nous sommes à même, maintenant, d'entendre le sens profond de ces mots. Pourtant, une question complémentaire se pose encore devant nous. Nous avons parlé de chose sainte; et nous avons entendu cela de ce qui sanctifie, au sens parfait, actuellement l'homme. Mais qu'est-ce donc qu'il faut entendre par ce qui sanctifie ainsi, au sens parfait, actuellement l'homme. Faut-il entendre, par là, une chose seulement; ou devons-nous en entendre plusieurs. — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si le sacrement est signe d'une chose seulement?

Trois objections veulent prouver que « le sacrement est signe d'une chose seulement ». — La première dit que « ce qui signifie plusieurs choses est un signe ambigu, et, par suite, occasion d'erreur; comme on le voit pour les noms équivoques. Or, tout ce qui est fallacieux doit être écarté de la religion chrétienne; selon cette parole de l'Épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 8) : *Voyez que personne ne vous séduise par une philosophie vaine et par la tromperie.* Donc il semble que le sacrement n'est point signe de plusieurs choses ». — La seconde objection rappelle que « comme il a été dit (art. préc.), le sacrement signifie la chose sainte en tant qu'elle est cause de la sanctification de l'homme. Or, il n'est qu'une seule cause de

la sanctification de l'homme, savoir le sang du Christ; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, chapitre dernier (v. 12) : *Jésus, pour sanctifier, par son sang, le peuple, a souffert sa Passion hors de la porte* » de la ville. « Donc il semble que le sacrement ne signifie pas plusieurs choses ». — La troisième objection arguë de ce qu' « il a été dit (art. précéd., *ad 3^um^*), que le sacrement proprement signifie la fin elle-même de la sanctification. Or, la fin de la sanctification est la vie éternelle; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 22) : *Vous avez votre fruit dans la sanctification, et la fin est la vie éternelle*. Donc il semble que le sacrement ne signifie qu'une seule chose; savoir : la vie éternelle ».

L'argument *sed contra* fait observer que « dans le sacrement de l'Autel, une double chose est signifiée; savoir : le corps du Christ vrai, et son corps mystique; comme le dit saint Augustin, au livre des *Sentences de Prosper* » (Cf. can. *Hoc est quod dicimus, de Consecratione*, dist. II; Lanfranc, *du corps et du sang du Seigneur*, ch. XIV).

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie, en effet, sur l'article précédent, comme le faisaient les objections; mais pour en tirer une conclusion tout autre, ou plutôt une conclusion qui va tout harmoniser parmi les objections elles-mêmes. « Comme il a été dit, on appelle proprement *sacrement* ce qui est ordonné à signifier notre sanctification. Dans laquelle nous pouvons considérer trois choses; savoir : la cause elle-même de notre sanctification, qui est la Passion du Christ; et la forme de notre sanctification, qui consiste dans la grâce et les vertus; et la fin dernière de notre sanctification, qui est la vie éternelle. Et toutes ces choses sont signifiées par les sacrements. Aussi bien le sacrement est un signe commémoratif de ce qui a précédé; savoir : de la Passion du Christ; et » indicatif ou « démonstratif de ce qui est fait en nous par la Passion du Christ; savoir : de la grâce; et qui prédit ou annonce d'avance » ce qui doit être un jour; « savoir : la gloire future ». — Cette dernière remarque ne s'applique, dans sa forme précise qu'aux sacrements de la loi nouvelle; ceux de la loi ancienne, en effet, ne pouvaient signifier la Passion du

Christ comme une chose passée, mais comme une chose à venir. Et, parmi les sacrements de la loi nouvelle, la remarque s'applique surtout au plus excellent de tous, l'Eucharistie. De là vient que saint Thomas, composant l'office du Très Saint Sacrement a pu enchâsser dans l'une de ses plus belles antiennes, le présent corps d'article. C'est l'antienne des secondes vêpres : « *O sacrum convivium, in quo Christus sumitur ; recolitur memoria Passionis ejus ; mens impletur gratia ; et futurae gloriae nobis pignus datur.* O Banquet sacré, dans lequel c'est le Christ qu'on prend : où l'on rappelle la mémoire de sa Passion ; où l'esprit s'emplit de grâce; et où nous est donné le gage de la gloire future ».

L'*ad primum* déclare qu'un signe est ambigu et fournit l'occasion de se tromper, quand il signifie plusieurs choses dont l'une n'est pas ordonnée à l'autre. Mais quand il signifie plusieurs choses, selon que d'elles dans un certain ordre une chose résulte, alors le signe n'est pas ambigu, mais certain. C'est ainsi que ce nom *homme* signifie l'âme et le corps en tant que des deux est constituée la nature humaine. Et, de cette manière, le sacrement signifie les trois choses qui ont été dites, selon que dans un certain ordre elles font un tout ».

L'*ad secundum* dit que « le sacrement, par cela même qu'il signifie la chose qui sanctifie, doit signifier l'effet, qui est compris dans la cause elle-même qui sanctifie selon qu'elle est » actuellement « cause qui sanctifie » : toute cause qui agit entraîne nécessairement comme chose corrélative à son action l'effet produit par cette action.

L'*ad tertium* ne veut pas qu'il soit nécessaire, pour avoir la raison propre du sacrement, que la chose sainte dont nous avons parlé soit exclusivement la vie éternelle. Sans doute, la vie éternelle est le terme de cette sanctification. Mais nous avons déjà cette sanctification dans un état suffisamment parfait, lorsque nous avons en nous la grâce sanctifiante. La grâce présente est comme le germe de la vie éternelle future. Et donc « il suffit à la raison de sacrement, qu'il signifie la perfection qui est la forme; et il n'est point nécessaire qu'il signifie seulement la perfection » dernière « qui est la fin ». L'objection

entendait mal le sens de la *disposition ultime* requise dans l'*ad 3um* de l'article précédent.

Le sacrement, au sens où nous devons en parler dans tout notre traité des sacrements, est *un signe de chose sainte*. Cette définition est adéquate à la chose définie. Elle donne excellemment son genre et sa différence spécifique ; comme il convient à toute définition parfaite. — Mais, pour connaître exactement et à fond la nature d'une chose, il ne suffit pas de connaître son être logique ou la légitimité de termes qui composent sa définition, même quand on a précisé le sens ou la signification de ces termes, dans l'ordre des notions qui forment la matière des opérations de l'esprit. Il faut examiner aussi l'être réel ou physique et voir la nature des parties essentielles qui constituent cette chose dans son être physique ou réel. C'est ainsi qu'on n'aurait de l'homme qu'une connaissance imparfaite, si l'on savait seulement sa définition d'*animal raisonnable*, sans connaître ce que comprend, dans la réalité physique, comme éléments ou parties essentielles qui le constituent, l'être spécial que nous définissons de la sorte; c'est-à-dire sans connaître son corps et son âme, d'où sont tirées la raison générique d'*animal* et la raison spécifique de *raisonnable*. De même, pour le sacrement. Il ne suffit pas de savoir que c'est un signe de chose sainte. Nous devons nous demander maintenant ce qu'il faut précisément pour avoir, en effet, un signe de chose sainte. Ce va être l'objet des cinq articles qui suivent. L'article 4 et l'article 5 étudieront le premier élément essentiel, qui est la matière; les articles 6-8, le second élément essentiel, qui est la forme. — Pour la matière du sacrement, saint Thomas examine deux choses : premièrement, s'il faut que nous ayons toujours une réalité sensible (art. 4); si cette réalité sensible doit être déterminée (art. 5). — D'abord, s'il faut toujours une réalité sensible. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si le sacrement est toujours une certaine chose sensible?

Trois objections veulent prouver que « le sacrement n'est pas toujours quelque chose de sensible ». — La première arguë de ce que « selon Aristote, au livre des *Premiers analytiques* (cf. liv. II, ch. xxix, n. 1), tout effet est le signe de sa cause. Or, de même qu'il est certains effets sensibles, pareillement aussi il est certains effets intelligibles, comme, par exemple, la science est l'effet de la démonstration. Donc tout signe n'est pas sensible. Et puisqu'il suffit à la raison de sacrement d'être le signe d'une certaine chose sainte selon que par elle l'homme est sanctifié, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2), il n'est donc pas requis pour le sacrement qu'il soit quelque chose de sensible ». — La seconde objection déclare que « les sacrements appartiennent au Royaume de Dieu et au culte de Dieu. Or, les choses sensibles ne semblent pas appartenir au culte de Dieu. Il est dit, en effet, dans saint Jean, ch. iv (v. 24) : *Dieu est Esprit; et ceux qui l'adorent, c'est en esprit et en vérité qu'il faut qu'ils l'adorent;* et, dans l'Épître *aux Romains*, ch. xiv (v. 17) : *Le manger et le boire n'est pas le royaume de Dieu.* Donc les choses sensibles ne sont pas requises pour les sacrements ». — La troisième objection en appelle à ce que saint Augustin dit, au livre du *Libre Arbitre* (liv. II, ch. xix), que *les choses sensibles sont des biens minimes, et sans elles l'homme peut bien vivre.* Or, les sacrements sont de nécessité de salut, comme il sera montré plus loin (q. 61, art. 1); et, par suite, sans eux l'homme ne peut pas bien vivre. Donc les choses sensibles ne sont pas requises pour les sacrements ».

L'argument *sed contra* est un autre texte de « saint Augustin », classique dans les matières des sacrements, où il est « dit, *sur saint Jean* (tr. LXXX) : *La parole se joint à l'élément et on a le sacrement.* Et il parle en cet endroit de l'élément sensible qui est l'eau. Donc il est requis des choses sensibles pour les sacrements ».

Au corps de l'article, saint Thomas évoque le grand principe, que « la divine Sagesse pourvoit à chaque chose selon le mode qui est le sien ; et, à cause de cela, il est dit, dans la *Sagesse*, ch. VIII (v. 1), qu'*elle dispose toutes choses suavement*. Aussi bien il est dit aussi, en saint Matthieu, ch. XXV (v. 15), qu'*il est distribué à chacun selon sa vertu propre*. Or, il est connaturel à l'homme que par les choses sensibles il parvienne à la connaissance des choses intelligibles ». Encore un grand principe qui commande tout dans l'ordonnance des choses humaines et qui est un des pivots de la philosophie et de la théologie thomistes. « D'autre part, le signe est ce par quoi un sujet parvient à la connaissance d'une autre chose. Puis donc que les choses saintes signifiées par les sacrements sont de certains biens spirituels et intelligibles par lesquels l'homme est sanctifié, il s'ensuit que c'est par certaines choses sensibles que la signification des sacrements sera remplie; comme c'est aussi par la similitude de choses sensibles que les choses spirituelles nous sont décrites dans la Sainte Écriture. Et de là vient que pour les sacrements sont requises des choses sensibles; comme, du reste, le prouve saint Denys, au chapitre premier de *la Hiérarchie Céleste* ».

L'*ad primum* répond à l'objection tirée de l'extension du signe. « Chaque chose est nommée surtout et définie selon ce qui lui convient premièrement et par soi ; non par ce qui lui convient par une autre chose (cf. Aristote, *Métaphysique*, livre IV, ch. IV, n. 7; de S. Th., liv. VII, leçon 3). Or, l'effet sensible a, de soi, de conduire à la connaissance d'autre chose, comme étant manifeste à l'homme premièrement et par soi, pour cette raison », tant de fois énoncée par notre saint Docteur, et qui, nous ne saurions trop le redire, est souveraine contre l'enseignement erroné et désastreux de tant d'autres philosophes, « que toute notre connaissance vient du sens à son principe : *quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet*. Quant aux effets intelligibles, ils n'ont de pouvoir conduire à la connaissance d'une autre chose qu'autant qu'ils sont manifestés eux-mêmes par autre chose, c'est-à-dire par certaines choses sensibles. Et de là vient que premièrement et principalement sont appelées signes les

choses qui se présentent aux sens; c'est ainsi que saint Augustin dit, au livre II de *la Doctrine chrétienne* (ch. I), que *le signe est ce qui, en plus de l'image qu'il offre aux sens, fait venir quelque autre chose dans la connaissance* ou dans l'esprit. Les effets intelligibles, au contraire, n'ont la raison de signe que s'ils sont manifestés eux-mêmes par quelques signes. Et, de cette sorte aussi, certaines choses qui ne sont point sensibles sont dites, d'une certaine manière, des sacrements, en tant qu'elles sont signifiées par certaines choses sensibles. Nous en traiterons plus loin ». C'est ce que nous appellerons le *res et sacramentum* (q. 63), et qui sera précisé à propos de chaque sacrement.

L'*ad secundum* accorde que « les choses sensibles, selon qu'on les considère dans leur nature, n'appartiennent pas au culte ou au Royaume de Dieu; mais seulement en tant qu'elles sont les signes des choses spirituelles, dans lesquelles le Royaume de Dieu consiste ». Encore est-il bon de remarquer que ce n'est qu'en tant qu'il se trouve exister sur cette terre et dans notre vie présente, que le Royaume de Dieu, c'est-à-dire, ici, l'Église, a besoin de signes sensibles se rapportant aux choses spirituelles. Le Royaume de Dieu dans le ciel ne comportera plus de sacrements, au sens où nous en parlons dans notre traité, comme nous le verrons dans la suite.

L'*ad tertium* répond, dans le même sens, que « saint Augustin parle en cet endroit », que citait l'objection, « des choses sensibles selon qu'on les considère dans leur nature; non selon qu'on les prend pour signifier les choses spirituelles qui constituent les plus grands biens ». Il est évident, en effet, que les rites sacramentels, dépouillés de leur caractère sacré, ne sont plus que des choses de minime importance, un peu d'eau, d'huile, de pain, de vin, ou autres choses semblables du monde matériel. Mais ils participent à l'excellence des biens les plus précieux, en tant qu'ils se rapportent à notre sanctification.

La matière des sacrements doit être quelque chose de sensible. Il n'importe, du reste, que ce soit un objet, ou un acte, ou une parole; il suffit que ce soit un quelque chose d'extérieur et tombant ou pouvant tomber sous les sens. — Mais peut-on

prendre indifféremment quelque matière ou quelque chose sensible que ce soit; ou bien faut-il que ce soit quelque chose de précis et de déterminé. C'est ce que nous devons maintenant examiner, et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si sont requises des choses déterminées pour les sacrements?

Trois objections veulent prouver que « ne sont point requises des choses déterminées pour les sacrements ». — La première rappelle que « des choses sensibles sont requises dans les sacrements à l'effet de *signifier*, ainsi qu'il a été dit (art. 4). Or, rien n'empêche qu'une même chose soit signifiée par diverses choses sensibles; et c'est ainsi que dans l'Écriture Sainte, Dieu quelquefois est signifié métaphoriquement par le rocher, quelquefois par le lion, quelquefois par le soleil ou autre chose de ce genre. Donc il semble que plusieurs choses peuvent convenir à un même sacrement Et, par suite, ne sont point requises, dans les sacrements, des choses déterminées ». — La seconde objection dit que « le salut de l'âme est plus nécessaire que le salut du corps. Or, dans les remèdes corporels qui sont ordonnés à la santé du corps, une chose peut être utilisée pour une autre au défaut de cette autre. Donc, à plus forte raison, dans les sacrements, qui sont des remèdes spirituels ordonnés au salut de l'âme, une chose pourra être prise pour une autre quand celle-ci manquera ». — La troisième objection déclare qu' « il ne convient pas que le salut des hommes soit rendu plus difficile par la loi divine, et surtout par la loi du Christ qui est venu sauver tous les hommes. Or, dans l'état de la loi de nature, n'étaient point requises, dans les sacrements, des choses déterminées, mais on les prenait à son gré; comme on le voit dans la *Genèse*, ch. XXVIII (v. 20 et suiv.), où Jacob voue à Dieu qu'il lui offrira des dîmes et des hosties pacifiques. Donc il semble que l'homme n'aurait pas dû être astreint, et surtout dans la loi nouvelle, à l'usage de telle ou telle chose déterminée dans les sacrements ».

L'argument *sed contra* apporte le texte formel où « le Seigneur dit, en saint Jean, ch. III (v. 5) : *à moins que quelqu'un ne renaisse de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut pas entrer dans le Royaume de Dieu* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « dans l'usage des sacrements, deux choses peuvent être considérées ; savoir : le culte divin ; et la sanctification de l'homme. De ces deux choses, la première appartient à l'homme par rapport à Dieu : et la seconde, inversement, appartient à Dieu par rapport à l'homme. Or, il n'appartient pas à quelqu'un de déterminer ce qui est au pouvoir d'un autre ; mais seulement ce qui est en son pouvoir. Par cela donc que la sanctification de l'homme est du pouvoir de Dieu qui le sanctifie, il n'appartient pas à l'homme de prendre à son gré les choses qui le sanctifieront, mais ceci doit être déterminé par l'institution divine. Et c'est pourquoi dans les sacrements de la nouvelle loi, par lesquels les hommes sont sanctifiés », comme par des causes instrumentales de leur sanctification, ainsi que nous le dirons bientôt, et « selon » qu'il ressort de « cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 11) : *Vous avez été lavés, vous avez été sanctifiés*, il faut user de choses déterminées en vertu de l'institution divine ». — Saint Thomas, dans ce corps d'article, a conclu tout de suite, d'une manière spéciale, dans le sens des sacrements de la loi nouvelle, précisément parce que ces sacrements sont, de tous, les plus parfaits dans la raison de sacrements ou de signes de choses saintes, puisque non seulement ils signifient la sanctification de l'homme, mais en la signifiant, ils la causent. Il suit de là qu'ils doivent, à un titre tout spécial, relever de l'institution divine, Dieu seul pouvant ainsi déterminer ce qui aura raison de signe efficace dans cet ordre de la sanctification de l'homme qui lui appartient en propre.

L'*ad primum* répond « que si une même chose peut être signifiée par plusieurs choses, toutefois déterminer de quel signe il faut user pour signifier appartient à celui qui signifie. Or, c'est Dieu qui nous signifie les choses spirituelles et par des choses sensibles dans les sacrements et par des paroles mé-

taphoriques dans les Écritures. De là vient que comme c'est par le jugement de l'Esprit-Saint qu'il a été déterminé par quelles similitudes » ou métaphores, « dans certains lieux de l'Écriture, les choses spirituelles seraient signifiées, de même aussi il doit être déterminé par l'institution divine quelles choses seront prises pour signifier dans tel ou tel sacrement ». — Remarquons, en passant, ce que saint Thomas nous dit ici de l'Écriture et jusqu'à quel point il y fait tout dépendre de l'autorité divine, attribuant même le choix des expressions métaphoriques, usitées dans tels ou tels passages des nos saints Livres, à une détermination formelle de l'Esprit-Saint, directement et expressément voulue par Lui. Et il le faut bien, puisque l'Église nous fait dire dans le *Credo* de Nicée : « *Credo in Spiritum Sanctum, qui locutus est per prophetas.* Je crois en l'Esprit-Saint, qui a parlé par les prophètes ».

L'*ad secundum* signale la différence essentielle qui existe entre les sacrements, au point de vue du salut de l'âme, et, au point de vue du salut ou de la santé du corps, les remèdes naturels. « Les choses sensibles ont naturellement infusées en elles des vertus qui confèrent la santé corporelle; et c'est pourquoi, il n'importe, si deux d'entre elles ont la même vertu, qu'on use de l'une ou de l'autre. Mais elles ne sont pas ordonnées à la sanctification par quelque vertu naturellement infuse; c'est uniquement par l'institution divine. Il suit de là qu'il a fallu que fussent déterminées par Dieu quelles seraient les choses sensibles dont il faudrait user dans les sacrements ». — Les remèdes naturels ont une vertu de guérir qui est une propriété de leur nature. Les sacrements, au contraire, considérés dans leur nature de choses sensibles, n'ont, par eux-mêmes, aucune vertu sanctificatrice; toute leur vertu, quand ils l'ont, leur vient de l'institution divine. Et voilà pourquoi il importe assez peu, pour la santé du corps, que nous usions de tel ou tel remède, si tous les deux sont également efficaces naturellement; tandis qu'il est absolument requis, pour le salut de l'âme, que nous n'usions que des matières rendues sanctificatrices par l'institution divine.

L'*ad tertium* cite une parole de saint Augustin, qui reviendra

fréquemment dans le traité des sacrements. « Selon que saint Augustin le dit, au livre XIX *contre Fauste* (ch. XVI), aux divers temps conviennent des sacrements divers; comme c'est aussi par des mots divers que sont exprimés ou signifiés les divers temps, savoir le présent, le passé et le futur. Et c'est pourquoi, comme, dans l'état de la loi de nature, les hommes, sans qu'aucune loi » divine « fût donnée extérieurement, étaient mus par le seul instinct intérieur à rendre à Dieu un culte; de même aussi c'était par l'instinct intérieur qu'était déterminé pour eux quelles seraient les choses sensibles dont ils useraient en vue du culte divin. Mais, dans la suite, il devint nécessaire qu'une loi fût donnée même extérieurement : soit en raison de l'obscurcissement de la loi de nature par le péché des hommes; soit aussi pour une signification plus expresse de la grâce du Christ par laquelle le genre humain est sanctifié. Et, à cause de cela, il devint nécessaire aussi que fussent déterminées les choses dont les hommes useraient dans les sacrements. Il ne suit d'ailleurs pas de là », comme le supposait l'objection, « que la voie du salut ait été rendue plus étroite; parce que les choses dont l'usage est nécessaire dans les sacrements, ou sont possédées communément, ou peuvent être obtenues avec très peu de recherche ».

Les sacrements, précisément parce qu'ils sont des signes de chose sainte, doivent consister essentiellement en de certaines choses sensibles. Et ces choses ou réalités d'ordre sensible devront nécessairement être quelque chose de déterminé, ou par l'homme sous l'action intérieure de Dieu, ou même, et dans la mesure où le sacrement sera plus parfait et plus précis dans sa raison de signe de chose sainte, par Dieu directement. Tel est l'enseignement de saint Thomas sur la matière du sacrement en général. S'il ne prononce pas ici le mot « matière des sacrements », il n'est pas douteux, comme nous le verrons pour chaque sacrement en particulier et comme cela ressort de la division même de la question actuelle, que c'est bien de cette « matière » du sacrement qu'il a entendu parler dans les deux articles que nous venons de lire. Or, que dans les sacrements,

au moins dans les sacrements de la loi nouvelle, se trouvent une « matière » et une « forme », au sens scolastique de ces mots, le concile de Florence, en 1439, l'a expressément formulé. De même pour ce qui est de l'institution divine des sacrements, même au sens d'institution directe faite par Dieu, elle est de foi, définie par le concile de Trente, du moins pour les sacrements de la loi nouvelle. Il faut pourtant bien entendre cette détermination divine de la matière des sacrements. Et, d'abord, le mot *matière* s'étend ici à toute réalité sensible, objet, acte, ou parole, qui, de par sa nature, est déja apte à signifier, mais qui, dans la raison de signe, devra être déterminé d'une détermination encore plus parfaite par le second élément essentiel dont nous aurons à parler dans les trois articles qui vont suivre et que nous appellerons la *forme* du sacrement, constituée par des paroles, en prenant ici le mot *paroles*, non plus dans son sens matériel, mais dans son sens le plus formel de fixation de la pensée. Le concile de Florence a prononcé, en effet, que tous les sacrements de la loi nouvelle comprenaient, dans leur être parfait, des *choses* comme matière, et des *paroles* comme forme. Il n'est pas douteux, non plus, qu'il ne faille entendre ces termes *matière* et *forme* des sacrements, au sens de parties constitutives et intrinsèques, essentiellement requises pour l'être et la raison du sacrement. Doit-on dire aussi que ces deux éléments essentiels s'unissent pour former un tout véritable, réel et physique? D'aucuns, parmi les théologiens, ont été pour la négative : il ne s'agirait que d'une composition métaphorique. D'autres disent qu'il s'agit d'une composition réelle constituant un tout physique. Il n'est aucune raison de ne pas accepter ce sentiment, pourvu qu'on entende comme il convient la composition dont il s'agit. C'est, en effet, dans la raison de signe ou pour constituer excellemment ce quelque chose que nous appelons un signe de chose sainte, que nous requérons l'union d'une matière et d'une forme d'ordre sensible : le signe n'existera donc que si les deux réalités coïncident à l'effet de signifier ce qu'elles doivent signifier; mais il existera dès qu'elles coïncideront à cet effet, produisant actuellement la signification qu'elles doivent produire, et

cette coïncidence ou existence simultanée sera la composition ou manifestement d'ordre physique, qui constituera l'être du sacrement : toutefois, il est manifeste aussi que ce ne sera pas une composition physique à la manière des substances matérielles.

Nous avons dit que la matière des sacrements, surtout des sacrements plus parfaits, tels qu'ils sont dans la loi nouvelle, avait dû être déterminée par Dieu; et cela, parce qu'ils sont des moyens de sanctification et que la sanctification ne dépend que de Dieu. Cette raison ne laisse pas que de créer quelque difficulté au sujet des sacrements en vigueur dans la loi de nature. S'ils étaient de vrais sacrements, concourant, eux aussi, d'une certaine manière, à la sanctification des hommes, ne fallait-il pas qu'il fussent déterminés par Dieu? Nous répondrons que c'étaient des sacrements très imparfaits, dans la raison de sacrements, tirant toute leur vertu de la foi en un Dieu sauveur qu'ils exprimaient; et, par suite, ils ne requéraient pas d'institution précise. On peut dire aussi que si leur détermination était laissée au choix de l'homme, Dieu cependant intervenait par le secret instinct de sa grâce; et cette détermination par voie de secret instinct suffisait à l'imperfection de ces sacrements.

Pour ce qui est des sacrements plus parfaits, notamment ceux de la loi nouvelle, où est requise l'institution directe par Dieu, une difficulté se présente. Si Dieu, si le Christ ont directement déterminé la matière de ces sacrements, d'où vient que, pour quelques-uns, la matière n'a pas été toujours la même dans l'Église : pour l'ordination, par exemple, où l'Église primitive avait l'imposition des mains et l'Église des siècles postérieurs la porrection des instruments. Nous ne répondrons, ici, que d'une façon générale. Chaque cas en particulier sera examiné à propos des divers sacrements. D'une façon générale, la question se pose de savoir si l'Église a pu changer la matière des sacrements; ou dans quel sens cette matière a été déterminée par Jésus-Christ Lui-même. Il est certain, expressément déclaré par le concile de Trente (session XXI, ch. II), que l'Église ne peut rien changer touchant la substance des sacrements;

mais, *salva illorum substantia*, l'Église peut statuer ou changer ce qu'elle juge devoir servir davantage à l'utilité de ceux qui les reçoivent ou à la vénération des sacrements eux-mêmes selon la diversité des choses, des temps et des lieux. Nous verrons, à propos de chaque sacrement en particulier, ce qu'il faudra entendre par cette *substance* du sacrement. Disons simplement, ici, qu'elle implique toujours une certaine détermination de matière et de forme, faite par Dieu Lui-même directement. Mais Dieu a pu laisser à son Église certaines précisions de détermination que les circonstances amèneraient en vue de mieux répondre à l'utilité de ceux qui recevraient les sacrements et à la vénération des sacrements eux-mêmes, selon que s'exprime le concile de Trente.

Après avoir examiné le premier élément essentiel requis pour les sacrements, saint Thomas examine le second élément, qui est la forme, dans les trois derniers articles de la question. L'article 6 se demande si, outre les réalités sensibles, sont requises certaines paroles; les articles 7, 8, quelles paroles. — Venons tout de suite à l'étude du premier point.

Article VI.

Si dans la signification des sacrements sont requises des paroles?

Trois objections veulent prouver que « dans la signification des sacrements ne sont point requises des paroles ». — La première arguë d'un texte de saint Augustin, *contre Fauste*, liv. XIX (ch. XVI) », où il est « dit : *Que sont autre chose, chacun des sacrements corporels, sinon de certaines paroles visibles?* Et, par suite, il semble qu'ajouter des paroles aux choses sensibles, dans les sacrements, est ajouter des paroles à des paroles. Puis donc que c'est là chose superflue, il n'est point requis des paroles avec les choses sensibles dans les sacrements ». — La seconde objection dit que « le sacrement est quelque chose qui

est un. Or, de ce qui appartient à des genres divers, il ne peut pas être fait quelque chose qui soit un. Puis donc que les choses sensibles et les paroles appartiennent à des genres divers, les choses sensibles venant de la nature, tandis que les paroles viennent de la raison, il semble que dans les sacrements ne sont point requises des paroles avec les choses sensibles ». — La troisième objection fait observer que « les sacrements de la loi nouvelle succèdent aux sacrements de l'ancienne loi ; car *ceux-ci étant enlevés, les autres ont été institués*, comme le dit saint Augustin, *contre Fauste*, liv. XIX (ch. XIII). Or, dans les sacrements de l'ancienne loi il n'était pas requis une forme de paroles. Donc ce n'est pas requis non plus dans les sacrements de la loi nouvelle ».

L'argument *sed contra* est composé d'un beau texte de saint Paul, mis en relief par le mot de saint Augustin que nous avions déjà trouvé à l'article 4. « L'Apôtre dit, dans son épître *aux Éphésiens*, ch. V (v. 25, 26) : *Le Christ a aimé l'Église et Il s'est livré Lui-même pour elle, afin de la sanctifier, la purifiant par le bain de l'eau dans la parole de vie.* Et saint Augustin dit, *sur saint Jean* (tr. LXXX) : *La parole se joint à l'élément ; et on a le sacrement* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « les sacrements, ainsi qu'il a été dit (art. 2, 3), sont pris pour la sanctification des hommes, à titre de signes. Ils peuvent donc être considérés sous un triple jour ; et, en quelque manière que ce soit, il leur convient que des paroles soient jointes aux choses sensibles. — Ils peuvent, en effet, d'abord, être considérés du côté de la cause qui sanctifie et qui est le Verbe incarné : le sacrement lui devient en quelque sorte conforme, du fait qu'on y joint la parole à la chose sensible, comme, dans le mystère de l'Incarnation, à la chair sensible a été uni le Verbe », la Parole « de Dieu. — On peut aussi considérer les sacrements du côté de l'homme qui est sanctifié, lequel est composé d'âme et de corps : le remède sacramentel lui est proportionné, selon que par la chose visible il touche le corps, et que par la parole il est objet de foi pour l'âme. Aussi bien saint Augustin dit, sur cette parole marquée en saint Jean, ch. XV (v. 3 ; —

Tr. LXXX), *Vous êtes déjà purs en raison de la parole*, etc. *D'où vient à l'eau une si grande vertu, qu'elle touche le corps et qu'elle purifie l'âme, sinon que la parole le fait, non point parce qu'elle est dite, mais parce qu'elle est crue.* — On peut enfin considérer le sacrement du côté de la signification elle-même sacramentelle. Or, saint Augustin dit, au livre II de *la Doctrine chrétienne* (ch. III), que *les paroles, parmi les hommes, ont obtenu le principat dans l'ordre de la signification.* Les paroles, en effet, peuvent être formées de diverses manières afin de signifier les divers concepts de l'esprit; et, à cause de cela, par les paroles nous pouvons distinctement exprimer ce que notre esprit conçoit. Il fallut donc, pour la perfection de la signification sacramentelle, que la signification des choses sensibles fût déterminée » et précisée » par certaines paroles. C'est ainsi que l'eau peut signifier et l'ablution en raison de son humidité, et le rafraîchissement en raison de sa fraîcheur. Mais quand on dit : *Je te baptise* » ou je te lave » il est rendu manifeste que nous usons de l'eau, dans le baptême, pour signifier la purification spirituelle ». — Il serait difficile de mieux justifier que ne l'a fait saint Thomas dans ce corps d'article, l'adjonction de certaines paroles aux réalités sensibles dans la constitution ou l'usage des sacrements.

L'*ad primum* explique qu'il ne faut point prendre trop à la lettre le mot de saint Augustin que citait l'objection. « Les choses sensibles des sacrements sont appelées paroles en raison d'une certaine similitude, pour autant qu'elles participent une certaine vertu de signifier qui se trouve principalement dans les paroles elles-mêmes, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Et de là vient que ce n'est point une adjonction superflue, quand aux choses sensibles, dans les sacrements, sont ajoutées des paroles : les unes, en effet, sont déterminées par les autres, ainsi qu'il a été dit ».

L'*ad secundum* doit être soigneusement noté. Il tranche la question que nous avons rapportée à propos de l'article précédent, au sujet de la composition du sacrement. Saint Thomas accorde qu'en effet, « les paroles et les autres choses sensibles appartiennent à des genres divers si l'on considère la nature

des choses; mais elles conviennent dans la raison de signe. Cette raison se trouve plus parfaitement dans les paroles que dans les choses. Et voilà pourquoi des paroles et des choses il se fait en quelque manière quelque chose qui est un dans les sacrements, comme de la matière et de la forme, pour autant que par les paroles se parfait la signification des choses, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article et à l'*ad 1um*). D'ailleurs », ajoute saint Thomas, et nous en avions fait la remarque déjà, « sous les *choses* sont compris aussi les actes sensibles, comme sont l'ablution, l'onction, et autres choses de ce genre; car, dans tout cela se trouve la même raison de signifier que dans les choses ». — On le voit, pour saint Thomas, le sacrement forme un tout véritable dans l'ordre réel et physique, ayant sa matière et sa forme, bien que d'une autre manière que les êtres physiques composés de matière et de forme au sens substantiel ou même accidentel.

L'*ad tertium* fait suite à l'*ad 3um* de l'article précédent et le complète. Saint Thomas reproduit le mot de saint Augustin, qu'il applique à différencier les sacrements de la loi nouvelle et ceux de la loi ancienne, comme il l'avait déjà appliqué à différencier les sacrements de la loi de nature et ceux de la loi écrite. — « Ainsi que le dit saint Augustin, *Contre Fauste* (liv. XIX, ch. XVI), autres doivent être les sacrements d'une chose présente et autres les sacrements d'une chose future. Or, les sacrements de l'ancienne loi étaient l'annonce par avance du Christ qui devait venir. A cause de cela, ils ne signifiaient point le Christ d'une manière aussi expresse que les sacrements de la loi nouvelle, lesquels dérivent du Christ Lui-même et portent en eux d'une certaine manière sa ressemblance, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article) ». — Saint Thomas fait remarquer que « cependant », même « dans l'ancienne loi, on usait de certaines paroles, dans les choses qui avaient trait au culte de Dieu : soit parmi les prêtres, qui étaient les ministres de ces sacrements, d'après cette parole du livre des *Nombres*, ch. VI (v. 23, 24) : *Voici comment vous bénirez les enfants d'Israël : vous leur direz : que le Seigneur te bénisse*, etc. ; soit parmi ceux qui faisaient usage de ces sacrements, d'après cette autre parole

du *Deutéronome*, ch. XXVI (v. 3) : *Je confesse, aujourd'hui, devant le Seigneur Dieu*, etc.

Les sacrements, pour être parfaits dans la raison de signes, requièrent, en plus de certaines réalités sensibles déterminées, un complément de détermination qui leur vient de paroles qu'on ajoute à ces choses sensibles, pour ne former d'ailleurs avec elles qu'un seul tout qui sera précisément le sacrement ou le signe parfait. — Mais, ces paroles, quelles devront-elles être? Faut-il aussi que ce soient des paroles déterminées; et dans quel sens devons-nous entendre cette détermination. Tel est l'objet des deux derniers articles de cette question. — Venons tout de suite à ce qui est l'objet du premier.

Article VII.

S'il est requis des paroles déterminées dans les sacrements?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est point requis des paroles déterminées dans les sacrements ». — La première rappelle que « comme le dit Aristote (*Perihermenius*, ch. 1, n. 3; de S. Th., liv. I, leç. 2), *les mots ne sont point les mêmes chez tous*. Or, le salut, que l'on cherche par le moyen du sacrement, est le même pour tous. Donc il n'est point requis des paroles déterminées dans les sacrements ». — La seconde objection fait observer que « les paroles sont requises dans les sacrements, en tant que c'est surtout à elles qu'il appartient de signifier, comme il a été dit plus haut (art. 6). Or, il arrive que par des paroles diverses on signifie la même chose. Donc il n'est point requis des paroles déterminées dans les sacrements ». — La troisième objection déclare que « la corruption de n'importe quelle chose varie son espèce. Or, il en est qui profèrent en les corrompant les paroles; et cependant il n'est pas empêché de croire, malgré cela, à l'effet des sacrements; sans quoi les illettrés et les bègues qui confèrent les sacrements en détruiraient fréquemment l'effet. Donc il semble que ne sont point requises, dans les sacrements, des paroles déterminées ».

L'argument *sed contra* oppose que « le Seigneur proféra des paroles déterminées, dans la consécration de l'Eucharistie, quand Il dit, en saint Matthieu, ch. xxvi (v. 26) : *Ceci est mon corps*. De même aussi Il ordonna à ses disciples de baptiser sous une forme déterminée de paroles, quand Il dit, en saint Matthieu, chapitre dernier (v. 19) : *Allez et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* ».

Au corps de l'article, saint Thomas précise, dès le début, ce qui était manifestement supposé depuis l'article 4 de la question actuelle; savoir, que « comme il a été dit (art. 6, *ad 2um*), dans les sacrements les paroles jouent le rôle de forme, et les choses sensibles le rôle de matière. Or, dans tout ce qui est composé de matière et de forme, le principe de la détermination se tire du côté de la forme, qui est d'une certaine manière la fin et le terme de la matière »; c'est, en effet, à la forme que la matière est ordonnée. « Il suit de là que pour l'être de la chose il est requis une forme déterminée, bien plus qu'il n'est requis une matière déterminée; car si l'on cherche une matière déterminée, c'est pour qu'elle soit proportionnée à la forme déterminée. Puis donc que dans les sacrements sont requises des choses sensibles déterminées qui jouent le rôle de la matière dans les sacrements, à bien plus forte raison sera requise, en eux, une forme déterminée des paroles ».

L'*ad primum* répond que « comme le dit saint Augustin, *sur saint Jean* (tr. LXXX), le mot agit dans les sacrements, non point *parce qu'il est dit*, ou selon le son extérieur de la voix, *mais selon qu'il est cru*, c'est-à-dire selon le sens des mots qui est tenu par la foi. Or, ce sens est le même chez tous; bien que les mots ne soient pas les mêmes quant au son » ou à la matérialité de la parole. « Il suit de là que quelle que soit la langue dans les mots de laquelle est proféré un tel sens, le sacrement est réalisé ».

L'*ad secundum* est très important pour la question de la diversité des mots dans une même langue, Saint Thomas fait remarquer que « si, dans chaque langue, il arrive qu'une même chose soit signifiée par des mots divers, toujours cependant il est un de ces mots dont les hommes de cette langue usent

principalement et plus communément pour signifier cette chose ». On peut même dire que c'est là le secret ou la clé par excellence qui permet d'apprécier la maîtrise ou le mérite et la perfection de ceux qui s'expriment en telle ou telle langue : si, parmi les divers synonymes plus ou moins aptes à exprimer une chose, ils savent choisir toujours le terme qui est le plus usuel ou dont on se sert le plus communément et le plus universellement, dans cette langue, pour désigner cette chose. « C'est ce mot, ajoute saint Thomas, qui doit être pris dans la signification du sacrement. Il en est ainsi, du reste, pour la chose sensible » elle-même, qui joue le rôle de matière dans le sacrement : « on prend toujours, pour la signification du sacrement, la chose dont l'usage est le plus commun pour l'acte qui signifie l'effet du sacrement. C'est ainsi que l'eau est ce dont les hommes usent le plus communément pour l'ablution corporelle, qui signifie », dans le sacrement de baptême, « l'ablution spirituelle ; et voilà pourquoi l'eau est prise comme matière dans le baptême ». — Cajétan veut que nous entendions cette doctrine de saint Thomas, relative aux synonymes dans une même langue, non pas de la validité du sacrement, mais simplement de la licéité. Et, par exemple, si, en français, on disait : *Je te lave* ; au lieu de : *Je te baptise*, on commettrait une faute, mais le sacrement serait valide, et il n'y aurait pas à le réitérer ; à condition, bien entendu, qu'en prononçant ce mot on aurait l'intention de faire ce que fait l'Église, quand elle donne le sacrement de baptême. — Il est vrai que la comparaison établie par saint Thomas entre la matière et la forme semblerait aller plus loin et comprendre même la validité. Mais on peut répondre que la matière a été déterminée par le Christ Lui-même ; tandis que si tel mot a prévalu, dans l'usage, pour telle langue — en dehors de la langue que parlait le Christ, — cela provient de l'usage ou de l'emploi que l'Église en a fait ; t on peut ajouter aussi que, parfois, si tel mot a prévalu, ce n'est pas qu'il soit le plus usuel pour désigner l'acte corporel en question, dans cette langue, mais c'est parce qu'il était plus près, dans sa forme extérieure, du mot d'une autre langue usité d'abord, dans cette autre langue, pour signifier cet acte

corporel : ainsi en est-il du mot *baptiser*, qui n'est jamais usité, en français, pour signifier l'acte corporel de l'ablution, mais qui était usité en latin, et qu'on a traduit littéralement en français. Aussi bien n'est-il employé, dans notre langue, que pour l'acte même religieux du sacrement de baptême. Et c'est bien pour cela qu'il pourrait y avoir quelque danger, même pour la validité du sacrement, d'en employer un autre, comme par exemple, le mot : *Je te lave*, bien qu'il soit le seul vraiment usuel dans la langue française; parce que l'on courrait risque de prendre ce dernier mot dans un sens purement profane et sans lui donner le sens du mot *baptiser*, consacré par l'usage de l'Église. — Cela donc à quoi il faut pratiquement se tenir, dans l'administration des sacrements, c'est de garder, dans chaque langue, le mot qui a prévalu et dont l'Église catholique se sert dans cette langue.

L'*ad tertium* apporte plusieurs distinctions pour répondre à la difficulté tirée de la corruption des mots d'une langue sur les lèvres de ceux qui parlent cette langue. « Il se peut que celui qui profère d'une manière corrompue les paroles sacramentelles fasse cela intentionnellement. Dans ce cas, il ne semble pas qu'il ait l'intention de faire ce que fait l'Église ; et, par suite, il ne semble pas qu'il y ait sacrement. Mais s'il fait cela par erreur ou parce que sa langue est en défaut », il faudra, ici encore, distinguer : « si la corruption » des mots « est telle que le sens de la formule soit totalement enlevé, il ne semble pas qu'il y ait sacrement. Cela arrive surtout quand la corruption porte sur le commencement des mots; par exemple, si au lieu de dire », en latin, « : *in nomine Patris*, on disait : *in nomine Matris* » : la première lettre changée fait qu'au lieu de signifier *le Père*, on a, comme signification, *la mère*; ce qui n'a pas de sens dans la formule du baptême, — « Que si, par ces sortes de corruption des mots, le sens de la formule n'est pas entièrement enlevé, dans ce cas le sacrement ne laisse pas que d'être réalisé. Ceci arrive surtout quand la corruption porte sur la fin des mots; par exemple, si l'on disait », en latin, « *patrias* et *filias* », au lieu *patris* et *filii*. « Bien que, en effet, ces sortes de mots ainsi corrompus ne signifient rien, à les prendre en

eux-mêmes, ils sont pris cependant comme ayant la signification voulue par l'accommodation de l'usage » : il est certain, en effet, que ces mots, même ainsi estropiés et dénaturés, sont pris pour désigner, dans la formule où on les emploie, les deux Personnes divines du Père et du Fils. « Et c'est pourquoi, bien que le son extérieur soit changé, le sens reste le même ». — En terminant, saint Thomas fait une remarque de grammaire qui justifie les observations précédentes, et en restreint aussi la portée. « Ce qui a été dit de la différence de la corruption au commencement ou à la fin des mots tire sa raison de ce que chez nous (saint Thomas parlait pour les Latins), la variation du mot dans son commencement change la signification, tandis que la variation à la fin, dans la plupart des cas, ne change pas la signification. Du reste, chez les Grecs, aussi, la signification change selon le commencement des mots dans les déclinaisons ». — Quelle que soit d'ailleurs l'exactitude de la remarque qui vient d'être faite sur la corruption du début du mot, « il faut cependant considérer la nature de la corruption du mot en lui-même; parce que d'un côté et de l'autre », c'est-à-dire dans le commencement ou dans la fin, « la corruption ou l'altération pourra être si petite qu'elle n'enlève pas le sens des mots; et si grande, qu'elle l'enlève. Toutefois, l'un », savoir qu'elle enlève le sens, « se produit plus facilement du côté du commencement; et l'autre », savoir qu'elle ne l'enlève pas, « du côté de la fin ».

Les paroles, qui jouent le rôle de forme dans les sacrements, doivent être déterminées et faire un sens très précis, non équivoque ou douteux. Mais cette détermination doit-elle s'entendre en ce sens qu'il soit tout à fait impossible de rien ajouter à la formule une fois précisée. C'est l'objet de l'article suivant, qui sera le dernier de la question présente.

Article VIII.

S'il est permis d'ajouter quelque chose aux paroles dans lesquelles consiste la forme des sacrements?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est permis de rien ajouter aux paroles dans lesquelles consiste la forme des sacrements ». — La première déclare que « ces sortes de paroles ne sont pas d'une moindre nécessité que les paroles de la Sainte Écriture. Or, aux paroles de la Sainte Écriture il n'est permis de rien ajouter ou de rien retrancher. Il est dit, en effet, dans le *Deutéronome*, ch. IV (v. 2) : *Vous n'ajouterez pas à la parole que je vous dis ; et vous n'en retrancherez pas ;* et, dans l'Apocalypse, chapitre dernier (v. 18, 19), il est dit : *J'atteste quiconque entend les paroles de la prophétie de ce livre : Si quelqu'un y ajoute, le Seigneur ajoutera à celui-là les plaies écrites dans ce livre ; et si quelqu'un en retranche, Dieu retranchera sa part du livre de vie.* Donc il semble que dans les formes des sacrements il n'est permis non plus de rien ajouter ou de rien retrancher ». — La seconde objection rappelle que « les paroles, dans les sacrements, jouant le rôle de forme, ainsi qu'il a été dit (art. 6, *ad* 2^um^; art. 7). Or, dans les formes, toute addition et toute soustraction varie l'espèce, comme aussi dans les nombres, ainsi qu'il est dit au livre VIII des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 3; Did., liv. VII, ch. III, n. 8). Donc il semble que si quelque chose est ajouté ou enlevé à la forme du sacrement, le sacrement n'est plus le même ». — La troisième objection fait observer que « comme pour la forme du sacrement est requis un nombre déterminé de mots, pareillement aussi est requis un ordre déterminé dans les mots et la continuité du discours. Si donc l'addition ou la soustraction n'enlève point la vérité du sacrement, il semble que par la même raison la transposition des mots, ni, non plus, l'interruption du discours ne l'enlèveront » ; ce qui paraît inadmissible.

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « dans les formes

des sacrements, certaines choses sont introduites par quelques-uns, qui ne le sont point par d'autres. C'est ainsi que les Latins baptisent en cette forme : *Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*. Et les Grecs baptisent sous cette autre : *Que le serviteur du Christ, un tel, soit baptisé au nom du Père*, etc. Et toutefois les uns et les autres confèrent un vrai sacrement. Donc, dans les formes des sacrements, il est permis d'ajouter ou de retrancher quelque chose.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « pour ce qui regarde toutes ces mutations qui peuvent se produire dans les formes des sacrements, deux choses paraissent devoir être considérées. — La première se tient du côté de celui qui profère les paroles. Son intention est requise pour le sacrement, ainsi qu'il sera dit plus loin. Il suit de là que s'il entend, par ces sortes d'additions ou de diminutions, introduire un autre rite qui ne soit point reçu par l'Église, il ne semble pas qu'il y ait sacrement ; parce qu'il ne semble pas que celui qui agit ainsi ait l'intention de faire ce que fait l'Église. — L'autre chose à considérer se tient du côté de la signification des paroles. C'est qu'en effet, les paroles opèrent, dans les sacrements, quant au sens qu'elles font, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 7, *ad 1^um^*). Il faut donc considérer si, par la mutation qui se produit, le sens voulu des paroles est enlevé ; car, dans ce cas, il est manifeste que la vérité du sacrement disparaît. D'autre part, il est manifeste que si l'on enlève quelque chose de ce qui est de la substance de la forme sacramentelle, le sens voulu des paroles est enlevé ; et, par suite, il n'y a point de sacrement. Aussi bien Didyme » d'Alexandrie (309-399), « dans son livre *De l'Esprit-Saint* (liv. II), a ces paroles : *Si quelqu'un s'efforce de baptiser en omettant l'un des noms précités*, savoir du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, il baptisera sans *aucun effet*. Que si l'on enlève quelque chose qui n'est point de la substance de la forme, une telle diminution n'enlève point le sens voulu des paroles, et, par suite, elle n'enlève point la réalisation du sacrement. C'est ainsi que dans la forme de l'Eucharistie, constituée par ces paroles : *Car ceci est mon corps*, le mot *car* enlevé n'enlève point le sens voulu des paroles ; et, pour autant, il n'empêche point la

réalisation du sacrement, bien qu'il puisse arriver que celui qui omet ce mot pèche en raison de la négligence ou du mépris ».

Voilà pour le cas où l'on retranche quelque chose à la formule. Il faudra dire de même pour l'addition de nouvelles parties. C'est qu'en effet, « au sujet de l'addition, aussi, il arrive qu'on ajoute quelque chose qui corrompt le sens voulu ; par exemple, si quelqu'un dit : *Je te baptise au nom du Père, qui est plus grand, et au nom du Fils, qui est moindre,* comme le faisaient les Ariens. Et c'est pourquoi une telle addition enlève la vérité du sacrement. Que si l'addition est telle qu'elle n'enlève point le sens voulu, la vérité du sacrement n'est pas enlevée. Et il n'importe que cette addition soit faite au commencement, au milieu ou à la fin. Par exemple, si quelqu'un dit : *Je te baptise au nom du Père tout-puissant et de son Fils unique et du Saint-Esprit le Paraclet,* on aura un vrai baptême. De même, si quelqu'un dit : *Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et que la bienheureuse Vierge te soit en aide,* ce sera un vrai baptême. Toutefois, s'il disait : *Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit et de la bienheureuse Vierge Marie,* il se pourrait qu'il n'y eût pas de baptême, parce qu'il est dit, dans la première *Épître aux Corinthiens,* ch. 1 (v. 13) : *Est-ce que Paul a été crucifié pour vous? Ou est-ce au nom de Paul que vous avez été baptisés?* Mais cela n'est vrai que si l'on entendait baptiser au nom de la bienheureuse Vierge comme au nom de la Trinité par laquelle le baptême est consacré; un tel sens, en effet, serait contraire à la vraie foi; et, par suite, enlèverait la vérité du sacrement. Il n'en serait plus de même , si l'on entendait, par ces mots ajoutés : *et au nom de la bienheureuse Vierge,* non pas que le nom de la bienheureuse Vierge fait quelque chose dans le baptême, mais que son intercession sera propice au baptême pour conserver la grâce du baptême : dans ce cas, la réalisation du sacrement ne serait point empêchée ».

L'*ad primum* est important pour la question de l'inspiration et de l'interprétation de l'Écriture Sainte. Saint Thomas déclare qu' « aux paroles de la Sainte Écriture il n'est point permis d'ajouter quelque chose quant au sens » ; c'est-à-dire qu'il

n'est point permis de modifier le texte et d'y ajouter ou d'en retrancher quelque mot que ce soit qui en altérerait le sens. « Mais, quant à l'exposition » ou à l'explication « de la Sainte Écriture », ou pour en faire saisir le vrai sens, « bien des paroles ont été ajoutées par les Docteurs. Non pas toutefois qu'il soit permis d'ajouter aussi des paroles à la Sainte Écriture de façon à les donner comme faisant partie de l'Écriture elle-même : car ce serait une fausseté. — Et, pareillement, ajoute saint Thomas, si quelqu'un disait que ce qui n'appartient pas à la forme du sacrement lui appartient », il se rendrait aussi coupable de fausseté. — On aura remarqué ce que saint Thomas nous a dit, dans cet *ad primum*, au sujet des additions qui ont pu ou qui peuvent encore être faites au texte de l'Écriture Sainte. Il ne s'agit jamais que d'explications distinctes du texte lui-même; nullement d'addition proprement dite, s'incorporant au texte, sauf peut-être le cas très spécial où un auteur inspiré lui-même aurait, sous l'inspiration de Dieu, ajouté un complément, qu'il est facile, du reste, de discerner et de justifier, comme — et c'est peut-être le seul exemple — le récit de la mort de Moïse ajouté à la fin du *Deutéronome*. Que s'il s'agissait de gloses ou d'explications, en fait insérées dans le texte, par des auteurs humains, venus après, ce ne pourrait jamais être que de rares exceptions qui pourraient se justifier par l'antiquité des livres en question, qui devraient pouvoir se distinguer du texte inspiré lui-même et qu'il appartiendrait, en effet, à la critiqne de discerner, sous le contrôle de l'autorité de l'Église. Mais on voit combien il y a loin, de cette réserve si sage, à la théorie qui avait un instant failli prévaloir parmi certains critiques même catholiques, d'après laquelle les livres attribués jusqu'ici à Moïse et compris sous le nom collectif de *Pentateuque*, n'auraient point Moïse pour auteur, mais auraient été composés dans la suite, tirés de sources qui seraient, dans leur plus grande partie, postérieures à l'époque de Moïse. Dans son décret du 27 juin 1906, la Commission biblique a fait justice de ce dernier sentiment, que la règle donnée, ici, par saint Thomas dans l'*ad primum*, aurait dû suffire à écarter pour tout critique catholique.

L'*ad secundum* rappelle que « les paroles appartiennent à la forme du sacrement en raison du sens qu'elles signifient. Il suit de là que quelle que soit l'addition ou la soustraction des mots qui n'ajoute ou n'enlève rien au sens voulu, l'espèce du sacrement n'est point enlevée ».

L'*ad tertium* répond d'abord à la question de l'interruption dans la prolation des paroles. « Si l'interruption des paroles est telle que l'intention de celui qui les profère en soit interceptée », de telle sorte qu'on perde de vue l'objet et le but que doit se proposer le ministre du sacrement, « dans ce cas le sens du sacrement est enlevé, et, par suite, sa vérité aussi. Il n'en serait pas de même, si l'interruption était si petite que l'intention et le sens n'aient pas à en souffrir. — Il faut en dire autant, ajoute saint Thomas, de la transposition des mots. Si, en effet, elle enlève le sens de la formule, il n'y a pas de sacrement; comme on le voit si on met une négation avant ou après ce dont il s'agit. Mais si la transposition est telle qu'elle ne change point le sens de la formule, la vérité du sacrement n'est point enlevée, selon qu'Aristote dit que *les noms et les verbes changés de place gardent le même sens* » (Periherm., ch. x, n. 13; de S. Th., liv. II, leç. 4).

Que des paroles soient requises par mode de forme, et des paroles déterminées, du moins pour les sacrements de la loi nouvelle, la chose est certaine, et de foi, depuis le concile de Florence et le concile de Trente. Le premier avait défini que des paroles étaient requises à titre de forme. Et le second, en définissant que tous les sacrements de la loi nouvelle ont été institués par Jésus-Christ, et que l'Église ne peut toucher à ce qui est de leur substance (sess. XXI, c. 2), a défini indirectement que les paroles avaient été déterminées par Jésus-Christ Lui-même. — Les protestants, généralement, n'ont pas admis que des paroles déterminées fussent requises pour les sacrements, sauf peut-être pour le baptême. Encore est-il qu'ils n'acceptent point la terminologie scolastique de matière et de forme appliquée aux sacrements. — Nous verrons, au fur et à mesure que nous examinerons chacun des sacre-

ments, quelles paroles sont requises, à titre de forme, pour leur validité.

Nous avons montré, d'autre part, qu'une matière était requise et qu'elle devait être constituée par des réalités sensibles que Dieu Lui-même aura déterminées. Il s'ensuit donc que le sacrement, dans sa nature physique et réelle, du moins s'il s'agit des sacrements plus parfaits, tels que nous les avons sous la loi de grâce, est constitué essentiellement par un double élément, matière et forme, que Dieu Lui-même a déterminées et choisies. D'où il apparaît que c'est surtout dans les sacrements de la loi nouvelle, que nous trouvons avec toute sa perfection cette raison de *signe* que nous avons dit qu'elle constitue la nature logique du sacrement. Pourtant, et bien que d'une manière moins parfaite, nous la trouvons aussi dans les sacrements de l'ancienne loi, et même, quoique d'une manière plus imparfaite encore, dans les sacrements de la loi de nature. Alors, en effet, la raison de *signe* pouvait être constituée par la seule réalité sensible, objet, acte, ou parole purement matérielle, qui exprimait la foi des anciens pères, d'une manière vague d'abord, et plus précise ensuite, au Rédempteur futur.

Quant aux sacrements parfaits que sont les sacrements de la loi nouvelle, si nous voulions, au terme de cette première question, en donner une notion descriptive qui comprendrait, du reste, par avance, la note distinctive et les effets qui seront marqués dans les questions suivantes, nous pourrions les définir : *Certaines choses ou certains actes d'ordre sensible, accompagnés de certaines paroles qui en précisent le sens, dont le propre est de signifier et de produire dans l'âme des grâces déterminées, ordonnées à refaire sa vie en Jésus-Christ, comme étant le fruit de sa Passion et devant nous conduire à la fin de la vie immortelle dans le ciel.*

Mais ceci nous amène à aborder la seconde question de notre traité, celle qui doit examiner la raison ou le pourquoi des sacrements. C'est ce que saint Thomas nous annonce sous ce titre : **De la nécessité des sacrements.**

QUESTION LXI

DE LA NÉCESSITÉ DES SACREMENTS

Cette question comprend quatre articles :

1° Si les sacrements sont nécessaires au salut des hommes ?
2° S'ils furent nécessaires dans l'état avant le péché ?
3° S'ils ont été nécessaires dans l'état après le péché avant le Christ ?
4° S'ils sont nécessaires après la venue du Christ ?

A considérer d'une manière superficielle le sommaire de cette question, on pourrait croire que le premier article forme un tout, dont les trois autres seraient les parties ou le détail. Certains commentateurs de saint Thomas ont voulu l'entendre ainsi. Pourtant, et à y bien prendre garde, dès le premier article, il s'agit de l'homme après sa chute, nullement de l'homme en général ; et le second article n'est qu'un corollaire du premier. Nous dirons donc que les deux premiers articles se demandent si c'est précisément en raison de sa chute, que l'homme a besoin des sacrements. Les deux autres examineront les conditions de ce besoin, selon qu'il s'agira des temps qui ont précédé le Christ, ou de ceux qui l'ont suivi. — Il suffit d'indiquer le plan de cette question, pour en voir déjà l'harmonieuse grandeur et l'immense portée. C'est un coup d'œil magnifique sur toute la suite du genre humain en fonction du mystère de la Rédemption qui en divise les deux versants. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si les sacrements étaient nécessaires pour le salut des hommes ?

Trois objections veulent prouver que « les sacrements ne sont point nécessaires pour le salut des hommes ». — La pre-

mière arguë de ce que « l'Apôtre dit, dans la première épître *à Timothée*, ch. IV (v. 8) : *L'exercice corporel est utile à peu de chose*. Or, l'usage des sacrements appartient à l'exercice corporel, puisque les sacrements ont leur réalisation dans la signification de choses sensibles et de paroles, ainsi qu'il a été dit (q. 60, art. 6). Donc les sacrements ne sont point nécessaires pour le salut des hommes ». — La seconde objection est un autre texte emprunté à saint Paul, où « il est dit à l'Apôtre, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 9) : *Ma grâce te suffit*. Or, la grâce ne suffirait pas, si les sacrements étaient nécessaires pour le salut. Donc les sacrements ne sont point nécessaires au salut des hommes ». — La troisième objection fait observer que « si l'on a la cause qui suffit, rien plus ne semble être nécessaire pour avoir l'effet. Or, la Passion du Christ est la cause qui suffit par rapport à notre salut. L'Apôtre dit, en effet, *aux Romains*, ch. V (v. 10) : *Si, quand nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils, combien plus, réconciliés, nous serons sauvés dans sa vie*. Donc il n'est point requis des sacrements pour le salut des hommes ». — Ces objections ne pourraient qu'être fort goûtées des protestants.

L'argument *sed contra* apporte un texte de saint Augustin, dans le livre XIX *contre Fauste* (ch. XI), où il est « dit : *Les hommes ne peuvent se réunir en aucune religion, soit vraie, soit fausse, sans le lien d'une communauté de signes ou de sacrements*. Or, il est nécessaire pour le salut des hommes qu'ils se réunissent en une même religion vraie. Donc les sacrements sont nécessaires pour le salut des hommes ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « les sacrements sont nécessaires pour le salut des hommes ». Et il ajoute qu'on le prouve « par trois raisons. — La première se tire de la condition de la nature humaine, dont le propre est d'être conduite par les choses corporelles et sensibles aux choses spirituelles et intelligibles. Or, il appartient à la divine Providence de pourvoir à chaque chose selon le mode de sa condition. C'est donc à propos que la divine Sagesse confère à l'homme les secours du salut sous certains signes corporels et sensibles

qu'on appelle du nom de sacrements ». — La seconde raison se tire de l'état de « l'homme », qui, « en péchant, s'est soumis par l'affection aux choses corporelles. Or, c'est là qu'on doit appliquer à l'homme le remède appelé à le guérir, où il souffre de son mal. Il était donc à propos que Dieu appliquât aux hommes par certains signes corporels le remède spirituel ; car », ajoute le saint Docteur, « si on proposait à l'homme les choses spirituelles dans leur pureté, son esprit, adonné aux choses corporelles, ne pourrait pas s'y appliquer ». — La troisième raison se prend de ce sur quoi porte « l'action de l'homme », laquelle « a surtout pour objet les choses corporelles. Et c'est pourquoi, de peur qu'il ne fût dur à l'homme s'il était privé totalement des actes corporels, on lui propose, dans les sacrements, des exercices corporels, où il trouve un exercice salutaire, à l'effet d'éviter les exercices superstitieux qui consistent dans le culte des démons, ou les choses nuisibles à quelque titre que ce soit, qui consistent dans les actes des péchés ». — Cette dernière raison de saint Thomas est exquise. Et combien profonde dans sa simplicité. Si, de nos jours, la foi chrétienne et la vie religieuse diminuent de plus en plus, n'est-ce point parce que l'on ne sait plus, comme autrefois, se plaire aux salutaires cérémonies de l'Église, et qu'on les déserte pour se porter aux pratiques superstitieuses ou aux réjouissances mondaines qu'une société impie multiplie à dessein dans le but de perdre les âmes.

Après avoir détaillé ces trois raisons, saint Thomas les résume par ces mots qui condensent toute la doctrine de l'article. « Ainsi donc, par l'institution des sacrements, l'homme est instruit selon qu'il convient à sa nature, par des choses sensibles ; il est humilié », d'une humiliation salutaire, « reconnaissant qu'il est l'esclave des choses corporelles, alors que c'est par des choses corporelles qu'on subvient à ses besoins » spirituels ; « il est préservé aussi des choses corporelles nuisibles, par les exercices salutaires des sacrements ».

Il est aisé de voir que ces trois raisons données par saint Thomas, prennent l'homme tout entier. La première se tire du côté de son esprit, et porte sur son mode de connaître. La se-

conde se tire du côté de son cœur, et porte sur son penchant affectif. La troisième se tire du côté de ses habitudes de vie, et porte sur l'exercice de son activité. Toutes trois, mais surtout les deux dernières, considèrent manifestement l'homme après sa chute, ainsi que nous l'avions déjà fait remarquer.

L'*ad primum* distingue un double sens dans l'expression *exercice corporel* que l'objection empruntait au texte de saint Paul. « L'exercice corporel, en tant que corporel, n'est pas fort utile », en effet; et c'est en ce sens que parlait l'Apôtre. « Mais l'exercice corporel par l'usage des sacrements n'est point purement corporel; il est aussi, d'une certaine manière, spirituel : pour autant qu'il signifie et qu'il cause ». Et, ainsi entendu, il est, au contraire, de la plus haute utilité, puisqu'il va à procurer le bien de l'âme, dans l'ordre même de la grâce.

L'*ad secundum* accorde que « la grâce de Dieu est la cause suffisante du salut des hommes. Mais Dieu donne aux hommes la grâce selon le mode qui leur convient. Et c'est pour cela que les sacrements sont nécessaires aux hommes pour avoir la grâce ».

L'*ad tertium* accorde également que « la Passion du Christ est la cause suffisante du salut des hommes. Mais il ne s'ensuit pas que les sacrements ne soient point nécessaires à ce même salut; car ils opèrent dans la vertu de la Passion du Christ, et la Passion du Christ est, en quelque sorte, appliquée aux hommes par les sacrements, selon cette parole de l'Apôtre *aux Romains*, ch. VI (v. 3) : *Tous ceux qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés* ». Ce n'est donc pas comme quelque chose de surajouté et qui devrait compléter la Passion du Christ jugée insuffisante, que nous requérons les sacrements dans l'ordre du salut; c'est uniquement pour appliquer aux hommes, selon qu'il convient à leur nature, la vertu même de la Passion du Christ, dans laquelle seule se trouve la cause propre de notre salut.

Les sacrements — signes sensibles de choses saintes — sont nécessaires au salut pour l'homme tel qu'il est maintenant; — non pas, évidemment, d'une nécessité absolue, mais d'une

nécessité de convenance et d'harmonie. Cette doctrine devait être contredite par tous ceux qui de près ou de loin se rattacheraient au manichéisme. Pour le manichéiste, en effet, tout ce qui appartient au monde des corps est foncièrement mauvais. Il n'est donc pas possible qu'une chose sensible quelconque devienne un moyen de salut; c'est plutôt, et nécessairement, une occasion de mal. L'erreur grossière du manichéisme se trouve réfutée, en ce qui est du point précis actuel, par l'article de saint Thomas que nous venons de lire. Nous verrons, du reste, bientôt, à propos de l'article 4 de la question présente, que s'il s'agit des sacrements de la loi nouvelle, le concile de Trente a défini, contre les protestants, qu'ils sont tous, bien que non pas au même titre, ni pour chaque homme en particulier, mais pour l'universalité du genre humain, nécessaires au salut (sess. VII, can. 4). — Nous avons dit que c'était pour l'homme tel qu'il est maintenant, avec sa nature actuelle et ses penchants actuels, que nous entendions affirmer la nécessité des sacrements. Une question se pose au sujet de cette conclusion. Faut-il l'entendre si exactement de notre état actuel, que dans l'état de l'homme avant la chute elle ne serait plus vraie? En d'autres termes, est-ce exclusivement à l'homme après sa chute qu'elle s'applique? Tel est l'objet de l'article suivant, qui n'est, on le voit, qu'un corollaire ou une explication de l'article premier.

Article II.

Si, avant le péché, les sacrements étaient nécessaires à l'homme?

Trois objections veulent prouver qu' « avant le péché, les sacrements étaient nécessaires à l'homme ». — La première arguë de ce que, « comme il a été dit (à l'*ad* 2^um^ de l'article précédent), les sacrements sont nécessaires à l'homme pour avoir la grâce. Or, même dans l'état d'innocence, l'homme avait besoin de la grâce; comme il a été vu dans la Première

partie (q. 95, art. 4, *ad 1^um*; — cf. *1^a-2^ae*, q, 109, art. 2; q. 114, art. 2). Donc, aussi, dans cet état, les sacrements étaient nécessaires ». — La seconde objection rappelle que « les sacrements conviennent à l'homme, selon la condition de la nature humaine, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.). Or, la nature de l'homme est la même, avant et après le péché. Donc il semble qu'avant le péché l'homme avait besoin de sacrements ».
La troisième objection fait observer que « le mariage est un sacrement; selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. v (v. 32) : *Ce sacrement est grand ; je dis : dans le Christ et l'Église.* Or, le mariage fut institué avant le péché ; comme il est dit dans la *Genèse*, ch. II (v. 22 et suiv.). Donc les sacrements étaient nécessaires à l'homme avant le péché ».

L'argument *sed contra* déclare que « le remède n'est point nécessaire si ce n'est pour celui qui est malade; selon cette parole marquée en saint Matthieu, ch. IX (v. 12) : *Ceux qui vont bien n'ont pas besoin de médecin.* Or, les sacrements sont certains remèdes spirituels, que l'on emploie contre les blessures du péché. Donc ils n'étaient point nécessaires avant le péché ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans l'état d'innocence, les sacrements ne furent point nécessaires. On peut, ajoute-t-il, en trouver la raison dans la rectitude de cet état, où les choses supérieures dominaient les inférieures et n'en dépendaient en aucune manière : car, de même que l'esprit », dans l'âme, « était soumis à Dieu, de même les parties inférieures de l'âme étaient soumises à l'esprit, et à l'âme elle-même était soumis le corps. Il eût été contraire à cet ordre, que l'âme reçût sa perfection, soit quant à la science, soit quant à la grâce, par quelque chose de corporel; ce qui se fait dans les sacrements. Et c'est pourquoi, dans l'état d'innocence, l'homme n'avait pas besoin de sacrements, non seulement pour autant qu'ils sont ordonnés à être le remède du péché, mais même pour autant qu'ils sont ordonnés à la perfection de l'âme ». — Nous allons revenir, tout à l'heure, à cette raison donnée par saint Thomas dans le corps de l'article, qui ne laisse pas que de faire quelque difficulté. Mais, voyons d'abord la réponse aux objections.

L'*ad primum* accorde que « l'homme, dans l'état d'innocence, avait besoin de la grâce ; mais non pas cependant qu'il eût la grâce par des signes sensibles : il l'avait selon un mode spirituel et invisible ».

L'*ad secundum* accorde, aussi, que « la nature de l'homme est la même avant et après le péché ; mais cependant l'état de la nature n'est point le même. Car, après le péché, l'âme, même quant à sa partie supérieure, a besoin de recevoir quelque chose du monde corporel pour sa perfection : ce qui n'était point nécessaire pour l'homme dans l'état d'innocence ».

L'*ad tertium* dit que « le mariage fut institué dans l'état d'innocence, non selon qu'il est un sacrement, mais selon qu'il est au service de la nature ; toutefois, par voie de conséquence, il signifiait quelque chose qui devait regarder le Christ et l'Église ; comme toutes les autres choses qui précédèrent ayant la raison de figure par rapport au Christ ».

Nous avons déjà fait remarquer que la doctrine de saint Thomas dans cet article est assez délicate à entendre. Pour la mieux saisir, nous rapprocherons de ce que vient de nous dire ici saint Thomas, ce qu'il avait dit dans le Commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 1, q. 1, art. 1, q^{la} 2, où il traitait le même point de doctrine. « L'utilité des sacrements, disait-il, est l'instruction et la guérison. Quant à la guérison », ou à ce qui constitue en eux la raison de remède, « il est manifeste pour tous qu'ils n'étaient point nécessaires dans l'état d'innocence, puisque alors il n'existait aucun mal. Mais quelques-uns disent qu'ils étaient nécessaires quant à l'instruction », ou pour autant qu'ils aident l'homme à se parfaire dans l'ordre de la connaissance. « La raison en est que l'homme, même dans cet état qu'il avait alors, usait des choses sensibles ; et, par suite, il convenait que par des choses sensibles lui fussent signifiées les choses spirituelles. — Mais, reprenait saint Thomas, ceci ne semble pas à propos. C'est qu'en effet, la signification » ou l'utilisation de signes « est ordonnée à l'acquisition de la connaissance de ce qui est signifié. Or, bien que, dans le premier état, l'homme connût les choses sensibles et qu'en elles aussi

il considérât les similitudes des choses spirituelles, cependant il ne reçut point la connaissance des choses spirituelles des choses sensibles, mais plutôt de l'influx de la lumière divine. Et voilà pourquoi il n'avait pas besoin de sacrements en vue de son instruction. D'où il suit que dans l'état d'innocence, les sacrements n'eussent point été nécessaires ».

L'objection seconde de ce même article des *Sentences* était ainsi formulé : « Saint Denys, au chapitre premier de la *Hiérarchie ecclésiastique*, assigne cette cause de l'institution des signes sensibles que sont les sacrements, que par ces sortes de figures ou de signes sensibles ce qu'il y a de matériel en nous est amené d'une meilleure manière aux choses spirituelles, en raison de la connaturalité de notre connaissance à l'endroit des choses sensibles. Or, l'homme, dans l'état d'innocence, était matériel et tirait sa connaissance des choses sensibles; et c'est, du reste, pour cela qu'il est dit avoir été mis dans le paradis à l'effet de le travailler, pour expérimenter les vertus naturelles des choses. Donc, même alors, il eut besoin de ces sortes de sacrements ».

A cette objection, saint Thomas répondait : « Dans l'état d'innocence, les parties supérieures de l'homme dominaient entièrement les parties inférieures. Et c'est pourquoi, bien que l'homme eût des sens et qu'il fût matériel, cependant son intelligence ne tirait point sa connaissance des choses sensibles, mais il la tenait de l'influx de la lumière divine. Mais parce que l'expérimentation des choses que nous connaissions déjà est une cause de plaisir, pour ce motif l'homme travaillait à l'effet d'expérimenter les forces de la nature, non pour acquérir, par là, l'habitude de la science, mais pour goûter le plaisir d'expérimenter, en le voyant, ce qu'il savait déja ».

Les deux textes que nous venons de lire projettent déjà une nouvelle clarté sur la doctrine de saint Thomas dans l'article de la *Somme* qui nous occupe. Il faudrait encore, pour ajouter à sa lumière, nous reporter à ce que le saint Docteur enseigne au sujet de l'intelligence du premier homme, dans la Première Partie, q. 94. Dans le commentaire de cette question, notamment pour l'article 1 et l'article 4, nous nous sommes appliqué

à mettre la pensée de saint Thomas dans tout son jour. Le lecteur pourra s'y référer.

De tous ces textes et des diverses explications fournies par saint Thomas lui-même, il résulte que, pour le saint Docteur, l'homme, dans l'état d'innocence, tout en usant de ses sens dans l'ordre de sa connaissance intellectuelle, ne dépendait point de ses sens ou de la perception sensible des effets corporels pour avoir la connaissance intellectuelle des réalités spirituelles qui venaient du monde spirituel en lui : il percevait ces réalités spirituelles en elles-mêmes, selon qu'elles affectaient son âme ; et, par là, il avait une sorte d'intuition du monde spirituel, soit dans l'ordre naturel, soit dans l'ordre surnaturel. Maintenant, au contraire, ou après le péché, si nous exceptons le seul cas de la lumière prophétique, telle que nous l'a expliquée saint Thomas, à la fin de la *Secunda-Secundæ*, q. 171-175, notre connaissance se parfait tout entière à l'aide du monde extérieur et sensible.

Même en ce qui est de la connaissance intellectuelle ou de la science dans l'ordre de ce que nous pourrions appeler la philosophie, surtout en sa partie la plus haute qui est la connaissance de l'âme, des substances spirituelles, de Dieu, une différence radicale existe entre notre état actuel et l'état d'innocence. Dans l'état d'innocence, l'homme voyait Dieu, non pas en Lui-même, mais dans les créatures sensibles, d'une façon immédiate en quelque sorte. Le rapport de créature à Créateur et tout ce que ce rapport implique était saisi et eût été toujours saisi, par l'homme, dans l'état d'innocence, dès qu'il aurait fait acte de raison, d'une façon quasi intuitive, et sans possibilité d'erreur. Aujourd'hui, au contraire, les créatures ne nous apparaissent plus, d'elles-mêmes, sous leur raison de créatures : le premier mouvement de notre intelligence est de s'absorber en elles, sous leur raison de telles ou telles choses : et la vue des rapports qui les unissent soit aux autres réalités existantes du monde sensible, soit surtout aux réalités du monde spirituel et divin ne sont saisis par nous qu'à la longue, après de pénibles efforts, et par une élite, et avec danger ou mélange d'une foule d'erreurs. — De là, pour nous, maintenant, la né-

cessité de choses sensibles ayant raison de sacrements, même par la perfection de notre âme dans l'ordre de la science.

Après avoir établi que les sacrements ne conviennent à l'homme qu'après sa chute, nous devons examiner maintenant s'ils lui ont convenu au même titre et s'il en a eu un égal besoin à tous les moments de son histoire depuis la chute. C'est ce que saint Thomas va examiner dans les deux autres articles de la question actuelle. Et parce que l'histoire du genre humain après la chute se partage en deux versants que domine et que distingue, en les unissant, le grand fait de la Passion et de la mort du Christ Rédempteur, saint Thomas examinera, dans un premier article, ce qu'il en a été de la nécessité des sacrements, pour l'homme, depuis sa chute jusqu'à la Rédemption par le Christ; et, dans un second article, ce qu'il en est, pour l'homme, de cette nécessité, depuis le Christ. — Venons tout de suite au premier de ces deux articles.

Article III.

Si, après le péché, avant le Christ, devaient être les sacrements?

Trois objections veulent prouver que, « après le péché, avant le Christ, les sacrements ne devaient pas être ». — La première s'appuie sur ce qu' « il a été dit (art. 1, *ad 3^um^*), que par les sacrements, la Passion du Christ est appliquée aux hommes; d'où il suit que la Passion du Christ se compare aux sacrements comme la cause à l'effet. Or, l'effet ne précède point la cause. Donc les sacrements n'ont pas dû être avant la Passion du Christ ». — La seconde objection fait observer que « les sacrements doivent être en harmonie avec l'état du genre humain; comme on le voit par saint Augustin, au livre XIX *contre Fauste* (ch. XVI, XVII). Or, l'état du genre humain ne fut pas changé après le péché jusqu'à la restauration faite par le Christ. Donc les sacrements n'auraient pas dû être changés, de

telle sorte qu'en plus des sacrements de la loi de nature, d'autres fussent établis dans la loi de Moïse ». — La troisième objection déclare que « plus une chose est rapprochée de ce qui est parfait, plus elle doit lui ressembler. Or, la perfection du salut des hommes a été réalisée par le Christ ; et les sacrements de l'ancienne loi sont plus rapprochés de Lui que ceux de la loi de nature. Donc ils auraient dû être plus semblables aux sacrements du Christ. Et, pourtant, c'est le contraire qui apparaît, puisqu'il est dit que le sacerdoce du Christ est *selon l'ordre de Melchisédech et non pas selon l'ordre d'Aaron*, comme il est marqué dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. VII (v. 11). Donc ce n'est pas à propos que furent disposés les sacrements avant le Christ ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « saint Augustin dit, *contre Fauste*, liv. XIX (ch. XIII), *que les premiers sacrements, qui se célébraient et s'observaient en raison de la loi, étaient l'annonce du Christ à venir*. Or, il était nécessaire pour le salut des hommes que la venue du Christ fût annoncée par avance. Donc il était nécessaire qu'avant le Christ fussent institués certains sacrements ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle, en la précisant, la raison qui nous fait affirmer la nécessité des sacrements. « Les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme en ce sens qu'ils sont de certains signes sensibles des choses invisibles par lesquelles l'homme est sanctifié. Or, nul ne peut être sanctifié, après le péché, si ce n'est par le Christ, que *Dieu a placé propitiatoire par la foi en son sang, afin qu'éclate sa justice à Lui, que Lui soit trouvé juste et justifiant quiconque appartient à la foi en Jésus-Christ* (*aux Romains*, ch. III, v. 25, 26). Il fallait donc qu'il y eût, avant la venue du Christ, certains signes visibles par lesquels l'homme témoignerait de sa foi en l'avènement du Sauveur à venir. Ce sont ces signes qui sont appelés sacrements. Par où l'on voit qu'avant l'avènement du Christ il fut nécessaire que certains sacrements fussent institués ». — Ce dernier mot, pris à la lettre et au sens strict d'institution divine faite directement par Dieu, ne s'appliquerait qu'aux sacrements de la loi écrite. Pris dans un sens large et selon que nous nous en sommes expliqués à propos de l'article 5 de la

question précédente, notamment dans l'*ad 3^um^*, il comprend aussi les sacrements plus imparfaits de la loi de nature.

L'*ad primum* fait observer que « la Passion du Christ est la cause finale des anciens sacrements : lesquels, en effet, étaient institués pour la signifier. Or, la cause finale ne précède point dans le temps, mais seulement dans l'intention du sujet qui agit. Et c'est pourquoi il n'y a pas d'inconvénient à ce que certains sacrements aient existé avant la Passion du Christ ». — L'objection ne concluait que dans le sens de la cause efficiente. Et nous accordons, en effet, que la Passion du Christ, qui n'était point encore réalisée ne pouvait avoir d'action sur les anciens sacrements comme elle l'a sur les nouveaux.

L'*ad secundum* fait une distinction très importante et très intéressante au sujet de l'état du genre humain avant la venue du Christ. « L'état du genre humain après le péché et avant le Christ peut se considérer d'une double manière. — D'abord, selon la raison de la foi. Et, à ce titre, il demeura toujours un et identique, en ce sens que les hommes étaient justifiés par la foi de l'avènement du Christ à venir. — D'une autre manière, on peut considérer cet état du genre humain selon que le règne du péché était plus ou moins grand et selon que la connaissance expresse du Christ était plus ou moins parfaite. C'est qu'en effet, à mesure que les temps se multipliaient, le péché commença à régner davantage sur l'homme, au point que la raison de l'homme étant obscurcie par le péché, les préceptes de la loi de nature ne suffisaient pas à l'homme pour mener une vie droite, mais il fallut que fussent déterminés des préceptes dans la loi écrite; et, avec eux, certains sacrements de la foi. Il fallait aussi qu'à mesure que les temps croissaient, la connaissance de la foi devînt plus explicite; car, ainsi que le dit saint Grégoire (hom. XVI, *sur Ézéchiel*), *avec les temps qui croissaient, augmentait aussi la connaissance divine* », Dieu précisant toujours davantage la révélation du mystère du Christ, à mesure qu'approchait le temps de sa réalisation. « De là vient aussi que fut nécessaire, dans l'ancienne loi, la détermination de certains sacrements en harmonie avec la foi qu'on avait au sujet du Christ à venir. Ces sacrements se comparent à ceux

qui furent avant la loi, comme le déterminé à l'indéterminé : en ce sens qu'avant la loi il ne fut pas déterminément fixé à l'homme de quels sacrements il userait, comme ce fut déterminé par la loi. Cette détermination était nécessaire et à cause de l'obscurcissement de la loi naturelle, et afin que la signification de la foi fût plus précise et plus déterminée ».

L'*ad tertium* répond à la difficulté spéciale tirée du sacrifice de Melchisédech. Saint Thomas fait observer que « le sacrement de Melchisédech, qui fut avant la loi, a plus de ressemblance avec le sacrement de la nouvelle loi, dans la matière : pour autant qu'il *offrit du pain et du vin*, ainsi qu'on le voit dans la *Genèse*, ch. XIV (v. 18), comme aussi le sacrifice du Nouveau Testament se fait par l'oblation du pain et du vin. Toutefois, les sacrements de la loi mosaïque ont plus de ressemblance à la chose signifiée par le sacrement, savoir la Passion du Christ, comme on le voit en ce qui est de l'agneau pascal et des autres immolations du même genre ». Que si les valeurs des sacrements ont été ainsi renversées, et que, par exemple, au point de vue de la matière, celui de Melchisédech, antérieur à la loi de Moïse, ait eut cependant plus de rapport avec les nôtres, c'est dans un dessein très particulier de la Providence de Dieu. « Il fallait éviter qu'en raison de la continuité du temps, si l'espèce du sacrement fût demeurée la même, il n'eût semblé que les sacrements de la loi nouvelle n'eussent été que la continuation des mêmes sacrements ».

Que des sacrements, au sens vrai du mot, bien qu'ils fussent moins parfaits et moins déterminés qu'ils ne devaient l'être sous la loi écrite et plus encore sous la loi de grâce, aient été nécessaires, et, par suite, aient existé, sous la loi de nature, c'est-à-dire depuis Adam jusqu'à Moïse ou au moins jusqu'à Abraham pour le peuple juif, et jusqu'à la venue du Christ pour les nations païennes, — la chose n'est pas douteuse dans la pensée de saint Thomas. Et nous en avons vu la raison dans le corps de l'article. C'est que, depuis la chute, nul parmi les hommes ne peut être sauvé que par la foi au Christ. Or, le propre de l'homme, tel qu'il est depuis son péché, est de n'at-

atteindre sa perfection spirituelle, surtout en ce qui est du salut, que par l'entremise de signes extérieurs et sensibles, ainsi que nous l'avons montré à l'article premier de cette question. Il a donc fallu que toujours, depuis la chute, il y ait eu, pour l'homme, corrélation étroite entre certains signes extérieurs sensibles et cette foi intérieure du Christ Rédempteur qui, seule, peut le sauver.

Malgré l'excellence de cette raison donnée par saint Thomas, certains auteurs ont voulu que sous la loi de nature il n'y ait pas eu des sacrements véritables, au sens propre du mot sacrement. — Si l'on veut dire, par là, que sous la loi de nature, il n'y eut pas des signes sensibles en vue du salut, *déterminés* par Dieu, comme ils le furent sous la loi écrite et comme ils le sont, plus encore, sous la loi de grâce, saint Thomas lui-même s'en est expliqué dans ce sens. Et nous pouvons aussi répondre, par là, à une difficulté, en apparence très considérable, soulevée par certains auteurs, et qui est que nous ne trouvons pas trace de sacrements ou de signes de cette nature dans l'histoire des nations païennes. C'est qu'en effet, puisqu'il n'y avait pas de signes *déterminés* sous la raison propre de sacrements institués par Dieu, nulle trace de pareils signes ne pouvait être conservée. Mais nous trouvons — et cela suffit — parmi tous les peuples, le sentiment du besoin qu'a l'homme d'un secours venu d'en-Haut, sentiment qui s'exprime extérieurement de diverses manières suivant les dispositions et la nature des divers hommes, tantôt par invocations, tantôt par gestes de supplication, tantôt par cris de détresse, etc., etc. Ces signes extérieurs, de quelque nature qu'ils fussent, mais plus spécialement les offrandes ou les oblations et les immolations par mode de sacrifices, dont nous voyons, par la Sainte Écriture, qu'elles sont aussi anciennes que l'homme après son péché, avaient raison de sacrement, toutes les fois que ces signes partaient d'un cœur contrit et confiant en un Dieu sauveur. Et nous disons qu'ils étaient nécessaires au salut de l'homme, en ce sens qu'il n'est pas possible, étant donné notre nature, que l'homme éprouvât au dedans de lui les sentiments de confiance en Dieu qui seuls pouvaient le sauver, sans qu'il y eût un rap-

port entre ces sentiments intérieurs et quelques signes extérieurs sensibles destinés à les manifester.

Dans son Commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. I, q. 1, art. 2, q^la 3, saint Thomas s'explique en ces termes sur la question qui nous occupe. « Dans la loi de nature, la seule connaissance naturelle ne suffisait point pour le salut; mais était requise la foi de certaines choses qui sont au-dessus de la raison, et, après la chute, était exigée la foi au Rédempteur, qui devait apporter le remède au mal. A cause de cela, dans cet état de la loi de nature, non seulement étaient nécessaires les œuvres qui sont dictées par la loi naturelle, mais aussi d'autres œuvres qui seraient des témoignages et des signes des choses qui avaient trait à la Rédemption. Et ces œuvres étaient les sacrements de ce temps-là, comme les sacrifices, les dîmes, les oblations et autres choses de ce genre », tous actes de la vertu de religion s'inspirant du sentiment de la misère de l'homme et de sa foi en la miséricorde de Dieu qui avait promis de réparer les ruines du péché.

Nous venons de voir, avec saint Thomas, ce qu'il en était des sacrements sous la loi de nature. Mais que penser des sacrements sous la loi écrite? Que ces sacrements, plus parfaits, aient été nécessaires et qu'ils aient existé, nous en avons pour preuve la double raison que nous a donnée saint Thomas à l'*ad 2^um*. Cette conclusion est de foi. Elle se trouve indirectement confirmée par les conciles de Florence et de Trente, où il est parlé des « sacrements de l'ancienne loi », et où l'on marque la différence qui les distingue des sacrements de la loi nouvelle. Pour déterminer, dans le détail, quels furent les sacrements de la loi ancienne, il faudrait passer en revue tous les livres de Moïse, notamment l'*Exode* et le *Lévitique*. Nous renvoyons au commentaire qu'en a fait saint Thomas dans la *Prima-Secundae*, q. 102, art. 5, où il a poussé *usque ad stuporem*, comme s'expriment les *Salmanticences* (disp. III, dub. 4, § 1), l'analyse et l'explication de tous les rites sacramentels de l'ancienne loi. Nous nous contenterons de rappeler qu'il ramène ces divers rites à trois principaux chefs : la circoncision pour

tout le peuple d'Israël, et les consécrations spéciales pour les prêtres et les lévites; pour tout Israël, la manducation de l'agneau pascal, et, pour les ministres sacrés, la manducation de certaines parties des victimes offertes et des pains de proposition; enfin, pour tout le peuple, certaines purifications légales, et, pour les ministres sacrés, des purifications plus détaillées et plus minutieuses encore. — Tous ces divers rites ayant été déterminés directement par Dieu, ils gardaient leur raison propre de sacrements, quand bien même, dans l'usage actuel qu'ils en faisaient, les Israëlites n'auraient pas eu la grâce sanctifiante, requise, nous l'avons vu à l'article 2 de la question précédente, pour que le sacrement se distingue du sacramental. Sous la loi de nature, les signes extérieurs dont nous avons parlé n'ayant pas été déterminés, au sens strict de ce mot, par Dieu, il semble bien qu'ils n'avaient la raison de sacrements vrais, se distinguant de la raison des sacramentaux, que lorsqu'ils étaient accompagnés de sentiments de foi et de repentir assez parfaits pour que la grâce sanctifiante se trouvât conjointement dans l'âme.

Nous avons vu ce qu'il en a été pour l'homme, de la nécessité des sacrements et du besoin qu'il en a eu, depuis sa chute jusqu'au Christ. Il nous reste à examiner ce qu'il en est, de cette même nécessité, depuis le Christ. C'est l'objet de l'article suivant, qui sera le dernier de la question actuelle.

Article IV.

Si, après le Christ, devaient être quelques sacrements?

Trois objections veulent prouver qu' « après le Christ ne devaient pas être des sacrements ». — La première fait observer que « la vérité une fois venue, toute figure doit cesser. Or, *la grâce et la vérité ont été faites par Jésus-Christ*, comme il est dit en saint Jean, ch. 1 (v. 17). Puis donc que les sacrements sont des signes ou des figures de la vérité, il semble qu'après

la Passion du Christ il ne devait plus y avoir de sacrements ». — La seconde objection rappelle que « les sacrements consistent en de certains éléments, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 60, art. 4). Or, l'Apôtre dit, *aux Galates*, ch. IV (v. 3, 4, 7), que, *quand nous étions enfants, nous servions sous les éléments de ce monde ;* mais maintenant, *la plénitude des temps étant venue*, nous ne sommes plus des enfants. Donc il semble que nous ne devons plus servir Dieu sous les éléments de ce monde, usant de sacrements corporels ». — La troisième objection déclare qu' « *en Dieu, il n'est point de transmutation, ni l'ombre d'une vicissitude*, comme il est dit en saint Jacques, ch. I (v. 17). Or, ceci paraît se rattacher à une certaine mutation de la volonté divine, que maintenant elle donne aux hommes d'autres sacrements, pour le sanctifier, au temps de la grâce, alors qu'auparavant elle donnait d'autres sacrements. Donc il semble qu'après le Christ ne devaient pas être institués d'autres sacrements », distincts des sacrements qui avaient pu exister jusque-là.

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin, *contre Fauste*, liv. XIX (ch. XIII) », où il est « dit que les sacrements de l'ancienne loi *ont été enlevés parce qu'ils étaient accomplis ; et d'autres ont été institués d'une vertu plus puissante, d'une utilité plus grande, d'un usage plus facile, d'un nombre plus petit* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « comme les anciens Pères ou Patriarches ont été sauvés par la foi du Christ à venir, de même nous aussi sommes sauvés par la foi du Christ déjà né et qui a souffert sa Passion. Or, les sacrements sont certains signes qui témoignent de la foi par laquelle l'homme est justifié. D'autre part, ce sont par des signes divers que sont signifiées les choses futures, passées ou présentes. Comme, en effet, le dit saint Augustin *contre Fauste*, liv. XIX (ch. XVI), *la même chose est annoncée différemment selon qu'elle est à faire ou qu'elle est déjà faite ; et c'est ainsi que les mots eux-mêmes : qui doit souffrir ; ou : qui a souffert, résonnent autrement*. Et voilà pourquoi il faut qu'il y ait, dans la loi nouvelle, certains sacrements qui signifient ce qui a été déjà

réalisé dans le Christ, distinctement des sacrements de l'ancienne loi qui signifiaient cela comme devant venir ».

L'*ad primum* a un mot que nous devons retenir avec le plus grand soin. « Comme le dit saint Denys, au chapitre v de la *Hiérarchie Ecclésiastique*, l'état de la loi nouvelle est au milieu entre l'état de l'ancienne loi, dont les figures sont accomplies dans la loi nouvelle, et l'état de la gloire, où toute vérité sera manifestée à nu et dans sa perfection. Aussi bien, dans cet état de la gloire, il n'y aura plus aucun sacrement. Mais, maintenant, tant que nous connaissons *par voie de miroir et en énigme*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 12), il faut que nous parvenions aux choses spirituelles par le moyen de certains signes sensibles. Ce qui est la raison même des sacremente ». Et voilà donc nettement marquée par saint Thomas la différence essentielle entre les divers états de l'humanité. Il est très certain que la vérité nous a été manifestée dans le Christ; et, par là, notre état l'emporte sans proportion sur l'état des hommes avant le Christ. Mais ce n'est pas encore la pleine manifestation telle que nous l'aurons dans le ciel. Notre état actuel est un état intermédiaire. De là, pour nous, encore, la nécessité de certains sacrements, plus parfaits que ceux de l'ancienne loi, mais gardant cependant la raison de signes sensibles où sont mises à notre portée les choses spirituelles qu'il nous est encore impossible d'atteindre dans leur absolue pureté. Ce n'est qu'au ciel, dans l'état de la gloire, que ce bonheur sera le nôtre. Et, aussi bien, là-Haut, il n'y aura plus place pour quelque sacrement que ce puisse être : *in gloria omnis nude et perfecte manifestabitur veritas; et ideo tunc nulla erunt sacramenta.*

L'*ad secundum* appuie sur la différence qui existe entre nos sacrements et ceux de l'ancienne loi. « Les sacrements de l'ancienne loi sont appelés par l'Apôtre *des éléments pauvres et infirmes*, parce qu'ils ne contenaient point la grâce ni ne causaient cette grâce. Et voilà pourquoi de ceux qui usaient de ces sacrements l'Apôtre dit qu'ils servaient Dieu sous les éléments de ce monde; car, en effet, ces sacrements n'étaient que des élements de ce monde » ou de purs êtres matériels. « Mais

nos sacrements » comme nous l'allons établir à la question suivante, « contiennent et causent la grâce. Et, aussi bien, la raison n'est-elle plus la même pour eux ». Ces sacrements ne sont plus de simples éléments matériels, sans aucune vertu dans l'ordre spirituel. Ils sont, au contraire, d'une vertu merveilleuse; et leur excellence, de ce chef, l'emporte sur tout le monde de la nature.

L'*ad tertium* venge Dieu de tout reproche de changement; et cela, au moyen d'une comparaison excellemment choisie. « De même qu'un père de famille ne fait point preuve de volonté changeante parce qu'il donne à sa famille des préceptes divers selon la diversité des temps, ne commandant pas les mêmes choses en été et en hiver; de même aussi Dieu ne fait point preuve de changement, parce qu'Il a institué d'autres sacrements après la venue du Christ et d'autres au temps de la loi: ceux-ci, en effet, étaient en harmonie avec la grâce qui devait être annoncée, par des figures, à l'avance; et les autres conviennent à la grâce qui doit être représentée comme donnée actuellement ».

La conclusion de saint Thomas dans ce dernier article, que les sacrements sont nécessaires à l'homme, même sous la loi nouvelle, et que les sacrements de la loi nouvelle sont plus parfaits que ceux de la loi ancienne, a été définie au concile de Florence et au concile de Trente (pour ce dernier, sess. VII, can. 2 et 4). Nous ne rappellerons pas ici la question qu'on pourrait se poser au sujet de l'incompatibilité à établir entre la pratique des anciens sacrements et la pratique des sacrements nouveaux. Saint Thomas l'a traitée *ex professo* et admirablement résolue dans la *Prima-Secundae*, q. 103. — Résumant donc, en quelques mots, la question que nous venons de voir, nous dirons que les sacrements, pris au sens propre de *signes de chose sainte*, sont exclusivement nécessaires à l'homme après sa chute; si bien que l'homme dans l'état d'innocence n'en avait aucunement besoin. Mais, après la chute et jusqu'au jour du relèvement total qui se fera à la fin du monde, l'homme en a eu et en aura toujours besoin, tant qu'il vit sur cette terre,

en quelque moment de son histoire qu'il ait pu ou qu'il puisse se trouver. Il en a eu besoin, avant le Christ, qu'il se soit trouvé en dehors du peuple élu ou qu'il en ait fait partie; sauf qu'en ce dernier cas et par un privilège spécial de Dieu, pour être mieux tenu à l'écart des ténèbres du paganisme et pour avoir en lui une image plus parfaite des mystères de grâce qui devaient s'accomplir dans le Christ, il a été soumis à des rites sacramentels plus nombreux et plus précis. Quant à l'universalité des hommes après le Christ, et sans exception aucune, ils sont tous soumis aux sacrements plus parfaits de la loi nouvelle. Le salut n'est possible, pour eux, qu'à la condition de les recevoir, non pas tous chacun, mais selon que leur état l'exige, et, s'ils ne les peuvent recevoir réellement, il faut que, du moins, ils en aient le désir. C'est la doctrine même du concile de Trente.

Nous avons dit la nature du sacrement et sa raison d'être ou sa nécéssité. Nous devons maintenant, poursuivant notre étude, examiner la grave et difficile question des effets qu'il est destiné à produire. Et, à ce sujet, nous aurons à étudier, d'abord, « l'effet principal du sacrement, qui est la grâce; puis, son effet secondaire, qui est le caractère (q. 63) ». L'étude de l'effet principal, qui est la grâce, va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION LXII

DE L'EFFET PRINCIPAL DU SACREMENT, QUI EST LA GRACE

Cette question comprend six articles :

1° Si les sacrements de la loi nouvelle sont causes de la grâce ?
2° Si la grâce sacramentelle ajoute quelque chose au-dessus de la grâce des vertus et des dons ?
3° Si les sacrements contiennent la grâce ?
4° S'il y a en eux quelque vertu pour causer la grâce ?
5° Si une telle vertu dans les sacrements dérive de la Passion du Christ ?
6° Si les sacrements de l'ancienne loi causaient la grâce ?

De ces six articles, les cinq premiers traitent de la production de la grâce par les sacrements de la loi nouvelle ; l'article 6, considère ce qu'il en était des sacrements de la loi ancienne par rapport à cette même production de la grâce. — Au sujet de la production de la grâce par les sacrements de la loi nouvelle, saint Thomas examine d'abord le fait de cette production (art, 1, 2) ; puis, le mode (art. 3-5). — Pour ce qui est du fait, saint Thomas, dans un premier article, se demande si vraiment et en toute réalité ce fait existe, si les sacrements de la loi nouvelle causent la grâce. Dans un second article, il se demandera quelle est cette grâce que les sacrements produisent. — Et, d'abord, s'ils causent la grâce ?

Article Premier.

Si les sacrements sont causes de la grâce ?

Trois objections veulent prouver que « les sacrements ne sont pas cause de la grâce ». — La première déclare qu'« il ne semble pas qu'une même chose soit signe et cause ; attendu

que la raison de signe semble plutôt convenir à l'effet. Or, le sacrement est signe de la grâce. Donc il n'en est point cause ». — La seconde objection dit que « rien de corporel ne peut agir sur une chose spirituelle : parce que *l'être qui agit est plus noble que celui qui reçoit l'action*, comme le note saint Augustin au livre XII du *Commentaire littéral de la Genèse* (ch. XVI). Or, le sujet de la grâce est l'âme de l'homme, qui est une chose spirituelle. Donc les sacrements ne peuvent point causer la grâce ». — La troisième objection fait observer que « ce qui est le propre de Dieu ne doit point s'attribuer à une créature. Or, causer la grâce est le propre de Dieu, selon cette parole du psaume (LXXXIII, V. 12) : *La grâce et la gloire, c'est le Seigneur qui les donne*. Puis donc que les sacrements consistent en certaines paroles et choses créées, il semble qu'ils ne peuvent pas causer la grâce ».

L'argument *sed contra* est un mot fameux de saint Augustin, qui reviendra souvent dans le traité des sacrements. « Dans un de ses traités *sur saint Jean* (tr. LXXX), saint Augustin dit que l'eau du baptême *touche le corps et lave le cœur*. Or, le cœur n'est lavé ou purifié que par la grâce. Donc l'eau du baptême cause la grâce. Et la raison est la même pour les autres sacrements de l'Église ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare qu' « il est nécessaire de dire que les sacrements de la loi nouvelle par un certain mode causent la grâce. Il est manifeste, en effet, que par les sacrements de la loi nouvelle l'homme est incorporé au Christ ; c'est ainsi que l'Apôtre dit, parlant du baptême, dans son épître *aux Galates*, ch. III (v. 27) : *Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ*. Or, l'homme n'est point fait membre du Christ, si ce n'est par la grâce ». Donc, sur ce point, aucun doute n'est possible parmi les catholiques. Il faut dire, de toute nécessité, que les sacrements de la loi nouvelle causent, d'une certaine manière, la grâce. — Mais, où les Docteurs catholiques se divisaient, même du temps de saint Thomas, c'est pour préciser le mode dont les sacrements causent la grâce. — « Il en est cependant », poursuit le saint Docteur, « qui disent que les sacrements ne sont point cause

de la grâce en faisant quelque chose » ou par leur opération ; « mais parce que Dieu, à l'occasion des sacrements et quand on les applique, produit Lui-même la grâce dans l'âme. Et ils apportent l'exemple de celui qui présentant un denier en plomb reçoit cent livres par la vertu de l'ordre du roi : non que ce dernier fasse quelque chose pour l'obtention ou la livraison de cette somme d'argent ; mais c'est la seule volonté du roi qui fait cela. Aussi bien saint Bernard dit, dans un sermon *sur la Cène du Seigneur : De même que le chanoine a son investiture par le livre ; l'abbé, par la crosse ; l'évêque, par l'anneau ; ainsi les diverses divisions des grâces sont livrées par les sacrements* ». — Cette opinion que signale ici saint Thomas était celle de Guillaume de Paris, dans son traité *Du sacrement du baptême*, ch. III. Saint Bonaventure l'avait aussi fait sienne ; et il la donne comme étant celle de maîtres fameux, *Magnorum Magistrorum* » (in IV *Sententiarum*, dist. 1, q. 4). Elle devait être reprise par Scot et son école. Nous la retrouverons, un peu modifiée, mais au fond la même, telle qu'elle est enseignée par bon nombre de théologiens, depuis le concile de Trente, sous le nom de causalité morale des sacrements.

Après avoir exposé le sentiment des théologiens de son temps et leur explication, saint Thomas ajoute : « Si l'on y prend soigneusement garde, ce mode ne dépasse point la raison de signe. Car le denier en plomb n'est qu'un certain signe de l'ordination du roi portant que l'argent soit reçu par un tel. Pareillement, le livre est un signe par lequel est marquée la collation du canonicat. Il suit de là que les sacrements de la loi nouvelle ne seraient rien de plus que des signes de la grâce ; alors que cependant il résulte de nombreux témoignages des Saints », Écrivains sacrés, Docteurs, ou Pères de l'Église, « que les sacrements de la loi nouvelle ne signifient pas seulement la grâce, mais la causent ». — Quelques-unes des autorités auxquelles fait ici allusion saint Thomas étaient citées par le Maître des *Sentences*. On les pourrait multiplier à l'indéfini. Il n'est peut-être pas de Père de l'Église ou d'auteur ecclésiastique ancien, qui, parlant du baptême ou de l'Eucharistie, n'ait exalté leur merveilleuse vertu de sanctification. Nous avions,

dans l'argument *sed contra*, le texte très clair de saint Augustin. Nous en trouverons un autre, très clair aussi, du même saint Augustin, corroboré par une parole du vénérable Bède, à l'argument *sed contra* de l'article 4. Ces textes sont formels. Aussi bien l'on comprend que Capréolus, impatienté de voir Durand de Saint-Pourçain les tourmenter pour en dénaturer le sens, n'ait pu retenir ce mot : *arguens false glossat Augustinum. Nam, quantumcunque garruletur, non potest evadere quin Augustinus dicat quod aqua baptismi cor abluit* (In IV *Sententiarum*, q. 1, *ad 10um, Duranti contra 4e conclusionem;* de l'édition Paban-Pègues, t. VI, p. 45). Du reste, la question paraît aujourd'hui tranchée. Le concile de Florence et le concile de Trente ont défini que les sacrements de la loi nouvelle sont cause de la grâce, et ne la signifient pas seulement, comme le faisaient les sacrements de l'ancienne loi. Et, sans doute, ces deux conciles n'ont pas entendu condamner directement le sentiment des anciens Docteurs. Mais il y aurait aujourd'hui une certaine témérité à ne vouloir admettre, pour les sacrements de la loi nouvelle, qu'une causalité *sine qua non* ou improprement dite.

Bien avant la définition de ces deux conciles, et la pressentant ou la préparant, à la seule inspection des témoignages scripturaires ou patristiques, saint Thomas était venu à concevoir et à formuler une explication nouvelle, destinée, dans sa pensée, à sauver, non point dans les mots seulement, mais en toute vérité, la causalité effective de nos sacrements. Cette explication nouvelle, voici comment il la présente dans la suite de son article.

Il faut donc parler autrement et dire qu'il est une double cause efficiente : la cause efficiente principale et la cause efficiente instrumentale. La cause efficiente principale agit par la vertu de sa forme, à laquelle est assimilé l'effet : c'est ainsi que le feu, par sa chaleur, chauffe. Et, de cette manière, il n'est que Dieu qui puisse causer la grâce, parce que la grâce n'est rien autre qu'une similitude participée de la nature divine, selon cette parole de la seconde épître de saint Pierre, ch. 1 (v. 4) : *Il nous a dotés de promesses grandes et précieuses, au point que nous soyons participants de la nature divine.* La cause efficiente

instrumentale n'agit point par la vertu de sa forme, mais seulement par le mouvement dont la meut l'agent principal. De là vient que l'effet n'est point assimilé à l'instrument, mais à l'agent principal : c'est ainsi que l'œuvre d'art n'est point assimilée à l'outil, mais à la conception qui est dans la pensée de l'artiste. Les sacrements de la loi nouvelle causent la grâce de cette seconde manière. Ils sont appliqués, en effet, aux hommes, par l'ordination divine, à l'effet de causer en eux la grâce. Aussi bien saint Augustin dit, au livre XIX *contre Fauste* (ch. XVI) : *Toutes ces choses*, savoir qui ont trait aux sacrements, *se font et passent; la vertu cependant*, qui est de Dieu, opérant par ces choses-*là*, *demeure toujours*. Et c'est là ce qu'on appelle, proprement du nom d'instrument, par quoi un sujet opère. De là vient qu'il est dit, dans l'Épître à *Tite*, ch. III (v. 5) : *Il nous a sauvés par le bain de la régénération* ».

L'admirable doctrine que nous trouvons formulée ici par saint Thomas, touchant la double cause principale et instrumentale, dont il a fait une application si heureuse à la question actuelle, est à retenir avec le plus grand soin. Elle est d'un précieux secours pour entendre de nombreux points de doctrine ayant trait aux choses de la foi. Une des applications les plus fécondes est celle qu'en a fait saint Thomas lui-même à la question de l'Inspiration scripturaire. Mais, pour avoir dans toute sa pureté et sa plénitude, le vrai concept de la cause instrumentale, il nous faut joindre à l'exposé du corps de l'article, ce que saint Thomas ajoute dans la réponse aux objections, notamment dans l'*ad secundum*.

L'*ad primum* accorde que « la cause principale ne peut point proprement être dite signe de l'effet, quoique caché ou occulte, même si elle est sensible et manifeste. Mais, la cause instrumentale, si elle est manifeste, peut être dite signe de l'effet occulte, en raison de ce qu'elle n'est point seulement cause, mais aussi effet, d'une certaine manière, pour autant qu'elle est mue par l'agent principal. Et, à ce titre, les sacrements de la loi nouvelle sont simultanément cause et signe. De là vient que, comme il est dit couramment, *ils font ce qu'ils signifient*. Par où l'on voit aussi qu'ils ont d'une manière parfaite la raison de

sacrement, pour autant qu'ils sont ordonnés à quelque chose de saint ou de sacré, non seulement par mode de signe, mais aussi par mode de cause ».

L'*ad secundum*, nous l'avons déjà marqué, offre un intérêt exceptionnel. Il complète le corps de l'article et en explique un mot qu'on pourrait être exposé à mal entendre. Saint Thomas nous avertit, ici, que « l'instrument a deux actions : l'une, instrumentale, selon laquelle il agit, non en sa propre vertu, mais dans la vertu de l'agent principal » : c'est de celle-là seule qu'il était question au corps de l'article; « l'instrument a aussi une autre action, propre celle-là, qui lui convient selon sa propre forme : c'est ainsi qu'il convient à la hache de couper en raison de son tranchant, et qu'elle fait un lit en tant qu'elle est l'instrument de l'ouvrier. Or, l'instrument ne parfait l'action instrumentale qu'en exerçant son action propre : c'est en coupant, que la hache fait le lit. Et, pareillement, les sacrements corporels, par l'opération propre qu'ils exercent sur le corps qu'ils touchent, effectuent l'opération instrumentale, en raison de la vertu divine, dans l'âme. C'est ainsi que l'eau du baptême, en lavant le corps selon sa vertu propre, lave et purifie l'âme en tant qu'elle est l'instrument de la vertu divine; car de l'âme et du corps résulte un seul tout. Et c'est ce que saint Augustin dit, *qu'elle touche le corps et lave le cœur* ».

L'*ad tertium* répond, d'un mot, que « l'objection portait sur ce qui est cause de la grâce par mode de cause principale : ceci, en effet, est le propre de Dieu, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article) ».

Nous venons de lire, dans la teneur même de sa lettre, l'explication, donnée ici par saint Thomas, de la causalité des sacrements de la loi nouvelle à l'endroit de la grâce. Le saint Docteur a affirmé cette causalité de la façon la plus expresse. Et, pour en donner le sens, il a apporté la distinction de la cause efficiente principale et de la cause efficiente instrumentale, disant que les sacrements de la loi nouvelle sont cause de la grâce au second sens; non au premier, qui appartient exclusivement à Dieu.

Qu'il s'agisse, dans cet enseignement de saint Thomas, d'une véritable causalité physique, pour les sacrements, la chose est manifeste, et ne peut pas raisonnablement être mise en doute. Aussi bien la difficulté n'est point là, quand il s'agit de déterminer la pensée du saint Docteur. Elle est toute entière en ceci, qu'on peut se demander *jusqu'où s'étend*, pour saint Thomas, *l'action instrumentale du sacrement dans la production de la grâce*. Le doute est motivé par la manière dont s'exprime le saint Docteur en plusieurs autres de ses écrits.

C'est ainsi que dans son Commentaire sur les *Sentences* (in IV, dist. 1, q. 1, art, 4, q^{la} 1), il ne se contente pas de distinguer la cause efficiente en cause principale et en cause instrumentale, distinction qui se tire du côté de la cause qui agit. Il apporte une autre distinction, tirée, celle-là, du côté du sujet qui reçoit l'action, ou plutôt du côté de l'effet produit; et de ce chef, il parle de cause *dispositive* et de cause *perfective*. Il appelle cause dispositive, celle qui produit, dans un sujet donné, la disposition ultime qui exigera l'introduction de la forme définitive, mais ne produit pas cette forme elle-même. La cause qui produit la forme elle-même est appelée par lui cause perfective. Un exemple classique, donné par le saint Docteur, fait comprendre la différence qui existe entre ces deux causes; et la raison de cette double sorte de causalité. L'âme humaine n'est point tirée de la puissance de la matière; elle est immédiatement créée par Dieu. Et voilà pourquoi le père qui engendre son fils n'est point cause, par mode de cause perfective, de l'âme de l'enfant. Il en est cause cependant par mode de cause dispositive, en ce sens qu'il amène, par son action, la matière du corps de l'enfant à une disposition telle que Dieu, selon l'ordre de sa Providence, doit intervenir et créer, dans ce corps, une âme raisonnable. De même, disait saint Thomas, dans son Commentaire sur les *Sentences*, pour les sacrements, par rapport à la grâce. En aucune manière, ils ne peuvent être dits cause principale de la grâce (*loc. cit., ad* 2^{um}); et c'est la même doctrine qu'il nous donne ici dans la *Somme théologique*. Mais, ajoutait-il, dans son Commentaire sur les *Sentences*, même à titre de cause instrumentale, nous ne dirons pas que les sacre-

ments concourent à la production de la grâce, par mode de cause perfective; ce n'est que par mode de cause dispositive : ils produisent, à titre de cause instrumentale, dans l'âme où la grâce doit être créée par Dieu, une disposition ultime qui appelle et exige cette création.

Telle est la doctrine de saint Thomas dans le Commentaire sur les *Sentences*. D'après cette doctrine, les sacrements, même à titre de cause instrumentale, n'atteindraient point, par leur action, la grâce à produire. Ils n'atteindraient que la disposition ultime qui appelle ou exige la grâce. De cette disposition, ils étaient, pour saint Thomas dans son Commentaire sur les *Sentences*, vraiment cause perfective, bien que non principale, mais seulement instrumentale. Et cette disposition était ce que nous appellerons le *res et sacramentum*, qui sera le caractère, dans les sacrements qui produisent un caractère, et, pour les autres sacrements, ce que saint Thomas appelait alors « un certain ornement de l'âme, *ornatus quidam* ».

Ici, dans la *Somme théologique*, nous ne trouvons plus trace, ni de cette disposition ultime appelant la grâce et qui serait ce que le sacrement produit, ni de la distinction de la cause efficiente en cause perfective et en cause dispositive. Saint Thomas se contente d'affirmer purement et simplement que les sacrements sont cause de la grâce par mode de cause instrumentale. — Pourquoi ce silence ou cette omission dans la *Somme théologique*, au sujet d'un point de doctrine fort important, semble-t-il, et que saint Thomas avait expressément enseigné dans le Commentaire sur les *Sentences*?

La difficulté n'avait pas échappé à Capréolus. Après avoir cité *in extenso* la doctrine du Commentaire sur les *Sentences*, que, du reste, il fait sienne entièrement, Capréolus renvoie au présent article de la *Somme* et à l'article 4 de la question 27 de la *Vérité*, disant qu'en ces deux endroits « *similem sententiam ponit*, saint Thomas expose le même sentiment, — sauf, ajoute-t-il, que là, il semble dire que les sacrements atteignent, par leur action effective, à titre de cause instrumentale, la grâce elle-même, ne faisant plus mention de la disposition dont nous avons parlé, *nisi quod in prædictis locis videtur dicere quod sacra-*

menta pertingunt effective instrumentaliter ad ipsam gratiam, non faciendo mentionem de dispositione ».

Cette dernière réflexion de Capréolus, donnée par lui sous forme dubitative, et d'après laquelle saint Thomas enseignerait, dans la *Somme*, que les sacrements atteignent vraiment, par leur action effective, à titre de cause instrumentale, la grâce elle-même, sans plus faire aucune mention de la disposition, mettait sur la voie de la vraie solution, bien que Capréolus ne se soit pas engagé dans cette voie et n'ait pas formulé la solution vraie. Il s'est égaré, avec Pierre de la Palu, dans une fausse interprétation du mot *grâce*. Pour lui, la grâce, dont il s'agirait dans l'article de la *Somme*, ne serait point la grâce proprement dite ou la grâce sanctifiante; mais la grâce sacramentelle, qui reviendrait un peu à cet *ornatus* dont parlait saint Thomas dans le Commentaire sur les *Sentences*. Une telle explication ne peut être acceptée; parce que, nous le verrons à l'article suivant, pour saint Thomas, la grâce sacramentelle n'est qu'une modalité de la grâce sanctifiante elle-même. Cajétan l'a fait observer, et, sur ce point, il a parfaitement raison. Mais Cajétan va plus loin. Il infère de la manière dont s'exprime saint Thomas, que le saint Docteur a modifié son sentiment et que si dans le Commentaire sur les *Sentences*, faisant office de commentateur, il s'est rangé à l'opinion des autres, ici, faisant office de maître et exposant sa propre pensée, il a eu un sentiment bien autrement profond, *longe altius sensit*. Cajétan voit une preuve manifeste de cela dans la place même qu'occupe la question actuelle et dans le titre que saint Thomas lui donne. Saint Thomas l'a annoncée sous ce titre : *de l'effet principal des sacrements*; réservant pour la question suivante ce qu'il appellera l'effet secondaire du sacrement et où il comprendra la question du caractère. Cajétan conclut de ce fait qu'évidemment saint Thomas n'entend pas borner l'action du sacrement à la production de cette disposition ultime dont il avait parlé dans son Commentaire sur les *Sentences* et qu'il disait précisément être le caractère ou un certain ornement de l'âme. Cette raison n'est pas très convaincante. Saint Thomas, en effet, même dans le Commentaire sur les *Sentences*, parlait de la pro-

duction de la grâce par les sacrements, et il ne limitait pas leur causalité à la seule disposition que Cajétan rappelle. Toute la différence était que les sacrements produisaient cette disposition à titre de cause instrumentale perfective, tandis qu'ils ne produisaient la grâce qu'à titre de cause instrumentale dispositive. Et donc, malgré la marche de la question actuelle, malgré les termes dont saint Thomas se sert dans le présent article, la question demeure : quelle a bien été la pensée du saint Docteur dans la *Somme*? Pourquoi ne nous parle-t-il ici que de la causalité instrumentale des sacrements par rapport à la grâce, sans rien nous dire de ce qu'il avait si nettement exposé ailleurs au sujet de la double causalité, même instrumentale, perfective ou dispositive.

Le cardinal Billot estime que la doctrine de saint Thomas, dans la *Somme*, est la même que sa doctrine dans le Commentaire sur les *Sentences*. Il s'appuie sur cette raison, que si saint Thomas avait voulu modifier sa pensée, à plus forte raison se rétracter, il nous aurait prévenus, comme il le fait en d'autres circonstances. Sans doute; mais il serait difficile de prouver que saint Thomas l'a toujours fait. Et, dès lors, s'il y a d'autres exceptions, pourquoi n'en admettrions-nous pas une de plus ici. Une seconde raison du cardinal Billot serait plus embarrassante. Il fait observer que la même doctrine, qui est celle du Commentaire sur les *Sentences*, est la même expressément dans les Questions disputées de la *Puissance* (q. 3, art. 4, *ad 8^um^*). Or, ajoute le cardinal Billot, c'est à peu près dans le même temps que saint Thomas écrivait la question *de la Puissance* et la *Somme*. Comment admettre, dès lors, que la doctrine soit différente dans l'une et dans l'autre. A cela nous pouvons répondre que ce passage des questions de *la Puissance* n'est pas l'un de ceux où saint Thomas traite la question *ex professo*. Le mot cité par le cardinal Billot est tiré d'une simple réponse, d'un *ad 8^um^*. C'est comme par hasard que saint Thomas fait allusion à la causalité des sacrements : « Dans l'œuvre de la justification, dit-il, l'homme coopère à titre ministériel seulement, par cela qu'il applique les sacrements; et, par suite, les sacrements étant dits justifier par mode de cause instrumentale et

dispositive, la solution revient au même avec la solution précédente ». Or, précisément, la réponse précédente avait trait à la production de l'âme raisonnable. Dans cette question de *la Puissance*, en effet, ce qu'examine saint Thomas, c'est de savoir si une créature peut servir d'instrument à Dieu dans l'acte créateur. Il s'était donc fait la difficulté des parents qui concourent à la production de l'âme raisonnable pourtant créée par Dieu ; et, il répond, selon que nous l'avons déjà dit, que l'action des parents ne va pas jusqu'à produire la forme ultime; elle ne fait que causer une disposition qui exigera cette forme. Saint Thomas rappelle ici que, pour les sacrements, par rapport à la grâce, à supposer que la grâce fût créée comme l'est l'âme humaine, on pourrait faire la même réponse ; car, dit-il, les sacrements sont tenus pour causes de la grâce par mode de cause instrumentale dispositive.

Que telle soit bien la portée de cette réponse dans la question précitée de la *Puissance*, nous en avons la preuve décisive dans une réponse de l'article 3 de la question 27 de la *Vérité*, écrite par saint Thomas bien avant les questions de *la Puissance*. Cette réponse, l'*ad 9um*, est le trait de lumière qui éclaire tout dans le problème si délicat qu'il s'agissait de résoudre au sujet de la vraie pensée de saint Thomas sur la question, importante entre toutes, de la causalité des sacrements par rapport à la grâce.

L'article d'où se tire la réponse que nous signalons est ordonné à prouver que nulle créature ne peut causer la grâce à titre de cause principale, ou *effective*. Les objections voulaient prouver le contraire, c'est-à-dire que, dans l'ordre du monde créé, on pouvait trouver des êtres qui seraient purement et simplement cause de la grâce. Une de ces objections, la 9e, se demandait pourquoi il ne serait pas possible à un être créé de causer purement et simplement la grâce. Ce serait peut-être, disait-elle, parce que la grâce n'étant point tirée de la puissance de la matière, elle ne peut être produite que par voie de création ; or, la création, supposant le passage du néant à l'être, demande une puissance infinie, comme est infinie la distance qui sépare l'être du néant. Mais l'objection n'acceptait pas cette dernière conséquence; et, tout en admettant qu'en effet

la grâce est créée, elle essayait de prouver que cette nécessité de la création n'empêchait pas qu'une créature pût être cause de la grâce.

Dans sa réponse, saint Thomas n'a aucune peine à montrer ce qu'il y a de faux et d'impossible dans la seconde partie de l'objection ; et, conformément à la doctrine exposée dans le corps de l'article, il refuse à toute créature la possibilité d'être purement et simplement cause de la grâce, pour ce nouveau motif qu'aucune créature ne peut créer, contrairement à ce que prétendait l'objection. — Mais, avant de faire cette réponse, saint Thomas présente une observation qui doit être pour nous d'une grande importance. Il prévient qu'on aurait tort de s'appuyer outre mesure sur la raison que formulait la première partie de l'objection. Cette raison consistait à dire que la grâce, n'étant pas tirée de la puissance de la matière, ne peut être produite que par voie de création. Et c'est, en effet, ce qu'on disait communément dans l'École, du temps de saint Thomas. Il était admis par tous que la grâce était causée dans l'âme par voie de création proprement dite. Capréolus lui-même, un siècle et demi après saint Thomas, paraît avoir toujours la même conception au sujet de la production de la grâce (cf. t. VII, p. 23). On apportait volontiers l'exemple de l'âme humaine. Les deux modes de production étaient assimilés, identifiés. Et cela nous explique pourquoi, lorsqu'il s'agissait de la production de la grâce, on avait tant de peine à admettre que la créature y pût avoir une part quelconque, si ce n'est à titre de cause instrumentale dispositive. C'est, en effet, tout ce qu'on pouvait accorder à la causalité des agents créés. Dieu seul causait immédiatement la grâce dans l'âme, comme lui seul cause immédiatement l'âme raisonnable dans le corps disposé à la recevoir. Mais, de même que l'action des parents a pour effet de causer, dans le corps de l'enfant, cette disposition ultime qui exigera l'intervention de Dieu pour la création de l'âme, de même l'action d'un instrument, et spécialement des sacrements, avait pour effet de produire dans l'âme une certaine disposition qui appelait et exigeait la création de la grâce.

Tel était, du temps de saint Thomas, l'enseignement courant

dans l'École. Ceux-là même qui accordaient le plus à la causalité des sacrements et qui ne voulaient pas se contenter, pour les raisons que nous a rappelées saint Thomas dans l'article de la *Somme*, de la causalité ramenée à une simple condition *sine qua non*, n'allaient qu'à une causalité instrumentale dispositive. C'est tout ce qu'on croyait pouvoir accorder; et la chose s'imposait, en effet, étant donné qu'on tenait pour indubitable que la grâce était créée comme est créée l'âme humaine.

Mais saint Thomas avertissait ici, dans l'*ad 9um* de *la Vérité*, que l'on aurait tort de faire un trop grand fond sur cette raison de la création de la grâce. « *Illa ratio*, disait-il, *non est usquequaque sufficiens* : cette raison n'est pas de tout point convaincante ». Il explique nettement que d'être créé n'appartient en propre qu'aux êtres qui subsistent; c'est d'eux, à proprement parler, qu'on dit qu'ils sont, et qu'ils sont faits. Quant aux formes non subsistantes, qu'il s'agisse des formes substantielles ou des formes accidentelles, « elles ne sont pas, à proprement parler, créées; elles sont concréées : *non proprie creantur, sed concreantur* »; pas plus d'ailleurs qu'elles n'ont l'être en elles-mêmes : elles n'ont l'être qu'en un sujet donné. Il est très vrai qu'elles n'ont pas une matière d'où elles soient tirées comme faisant partie d'elles-mêmes; mais elles ont une matière où elles sont reçues, de laquelle elles dépendent et par la mutation de laquelle elles sont elles-mêmes amenées à l'être; si bien que, pour elles, être faites, c'est, à proprement parler, voir leur sujet se modifier. Et qu'on n'objecte pas, ajoute saint Thomas, rappelant l'exemple et la comparaison classique, donné par tous, de son temps, quand il s'agissait de la grâce, la production de l'âme raisonnable dans l'homme. « Cette âme, en effet, est une forme subsistante; et donc, il lui appartiendra, à elle, d'être créée, au sens propre de ce mot : *secus est de anima rationali, quae est forma subsistens; unde proprie ei creari convenit* ».

Voilà donc saint Thomas nous avertissant expressément, dans la question de *la Vérité*, qu'il ne se méprend pas sur la portée de la raison citée par l'objection; et qu'on pourrait, par

conséquent, exprimer bien des réserves au sujet de l'application qui en est faite dans la question de la production de la grâce. Mais, comme cette raison est universellement acceptée, et pour se conformer à la manière dont on parle ordinairement, il va donc résoudre l'objection dans le sens que cette raison suppose. *Supposita tamen hac ratione, solvendum est*, etc.

Nous pouvons dire que nous avons ici la clef du délicat problème qu'il s'agissait de résoudre. Jusqu'au moment où il a écrit son traité des sacrements dans la *Somme théologique*, saint Thomas s'est conformé à la manière de penser et de parler qui était universellement reçue dans l'École. On raisonnait, universellement, dans la question de la production de la grâce, comme si la grâce était immédiatement et directement causée par Dieu à l'instar de l'âme humaine. Dès lors, il était impossible d'admettre qu'aucune créature y pût concourir directement, même à titre de cause instrumentale. Et parce que cependant les Docteurs se rendaient bien compte que pour sauver les documents et l'enseignement de la foi, il fallait attribuer aux sacrements de la loi nouvelle une certaine causalité par rapport à la grâce, quelques-uns d'entre eux, n'estimant pas à très bon droit, que la simple causalité occasionnelle ou *sine qua non* fût suffisante, allaient jusqu'à admettre une vraie causalité instrumentale, mais seulement dispositive. Et l'étude de la production de l'âme humaine leur avait montré qu'en effet l'on pouvait très légitimement admettre cette causalité dispositive; puisque la distinction de la cause active ou efficiente en cause perfective et en cause dispositive était parfaitement fondée en philosophie. De là cette distinction introduite dans la théorie de la cause instrumentale appliquée aux sacrements. L'on pourrait même dire que cette distinction n'avait été introduite dans la théorie de la cause instrumentale qu'à cause de la difficulté propre aux sacrements; car, au fond, et si l'on excepte cet unique cas, il semble bien que toute cause instrumentale soit nécessairement cause perfective; sauf précisement pour le seul cas analogue et qui est toujours rappelé au sujet des sacrements, de la production de l'âme humaine. Là, en effet, mais là seulement, semble-t-il, nous avons une vertu

instrumentale, — celle des forces physico-chimiques —, qui agit en vertu de l'âme des parents et qui ne peut aller jusqu'à atteindre directement l'âme de l'enfant, *parce que cette âme est créée.*

Si donc la grâce n'est point créée, si l'on ne peut pas, au sens formel des mots, identifier la production de la grâce à la création de l'âme humaine, nous n'aurons plus à maintenir, dans la théorie de la cause instrumentale appliquée aux sacrements, la distinction de la cause perfective et dispositive. Nous n'aurons plus qu'à parler purement et simplement de cause instrumentale, toute cause instrumentale étant, de soi, et à la seule exception d'une forme créée telle qu'est l'âme humaine, cause perfective. Aussi bien, saint Thomas, lorsqu'il arriva à cette partie de la *Somme théologique*, ayant dans sa pensée et devant ses yeux, la doctrine, non plus simplement indiquée à titre d'avertissement, comme dans la question de *la Vérité*, mais formellement et définitivement enseignée par lui dans la *Prima-Secundæ* de la *Somme*, au traité officiel de la grâce (cf. q. 110, art. 4, *ad 3um*), que *la grâce n'est pas créée*, il n'avait aucun besoin de signaler ici, non pas même pour dire qu'il l'excluait, l'addition de *dispositive* appliquée à la cause instrumentale. Elle était exclue *ipso facto*. Il n'y avait pas à en parler. Et voilà pourquoi, en effet, nous ne trouvons plus ce mot dans la *Somme théologique*, ni la distinction qui l'expliquait dans le Commentaire sur les *Sentences*.

Mais, objecte le cardinal Billot, si saint Thomas a voulu modifier son sentiment, pourquoi ne pas nous en avertir, ainsi qu'il le fait d'ordinaire. Nous avons déjà répondu qu'il suffirait que saint Thomas n'ait point pris à tâche de nous avertir chaque fois, pour expliquer qu'il ne le fasse pas dans la circonstance actuelle. Mais il y a une autre réponse. A vrai dire, saint Thomas ne modifie pas ici son sentiment. Il l'expose pour la première fois. Partout ailleurs, il se conformait à la manière communément reçue de parler et d'écrire sur la causalité des sacrements. L'*ad 9um* de la question de *la Vérité* nous l'a prouvé. Dans cette même question, à l'article 4, comme l'avait très justement observé Capréolus, on trouve un indice du fait qu'en

se conformant au sentiment communément reçu, saint Thomas était loin de le faire sien, au moment où il écrivait cet article. C'est ainsi que dans le corps de l'article où il expose magistralement la théorie de la causalité des sacrements, il ne fait aucune allusion à la distinction de la cause efficiente en cause dispositive et en cause perfective. Il parle purement et simplement de cause principale et de cause instrumentale. Comme cependant, même en procédant, au corps de l'article, avec la réserve que nous venons de noter et qu'explique si bien le fameux *ad 9um* de l'article précédent, il n'entendait pas, ainsi qu'il en avertissait, dans ce même *ad 9um*, rompre encore avec l'usage reçu, de là vient que dans l'une des réponses de cet article 4, l'*ad 3um*, il résout l'objection en se servant encore des mots *instrumentorum disponentium*. La même remarque vaut pour l'*ad 8um* des questions de *la Puissance*, qui avait paru décisif au cardinal Billot. C'est une simple concession faite toujours à la manière communément reçue de s'exprimer sur la causalité des sacrements et sur les difficultés que soulevait cette causalité. Nous en avons la preuve dans la parité classique, rappelée par saint Thomas, entre la production de la grâce et la création de l'âme humaine. C'était toujours la même difficulté et la même manière de la résoudre. — Dans la *Somme théologique*, au contraire, étant donné la position définitive qu'a prise saint Thomas à la fin de la *Prima-Secundæ*, touchant la production de la grâce, la difficulté n'existe plus. Aussi bien saint Thomas n'y fait même pas allusion. C'est donc là, et là seulement, dans l'article de la *Somme théologique* où nous voici arrivés au cours de notre Commentaire, que saint Thomas expose, pour la première fois, d'une façon magistrale et définitive, sa propre pensée, qui devait nous donner cette splendide théorie de la causalité des sacrements si simple, si unifiée, et si profonde.

Nous trouvons, dans le concile de Trente, quatre canons ou définitions dogmatiques, qui précisent la doctrine de l'Église sur la causalité des sacrements de la loi nouvelle et font connaître, en les condamnant, les principales erreurs qui s'oppo-

saient à la vérité catholique. Le premier, canon 5e (dans la session VII), prononce l'anathème contre ceux qui diraient que « ces sacrements ont été institués uniquement pour nourrir la foi »; le second, canon 6e, contre ceux qui diraient que « les sacrements de la loi nouvelle ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient, ou qu'ils ne confèrent pas la grâce elle-même à ceux qui n'opposent point d'obstacle; comme s'ils n'étaient que les signes extérieurs de la grâce reçue par la foi, ou de la justice, et de certaines marques de la profession chrétienne par lesquelles au milieu des hommes les fidèles sont discernés des infidèles »; le troisième, canon 7e, contre ceux qui diraient que « par ces sortes de sacrements la grâce n'est point donnée toujours et à tous, en ce qui est de la part de Dieu, même si on les reçoit comme il faut, mais seulement quelquefois et à quelques-uns »; le quatrième, canon 8e, contre ceux qui diraient que « par ces sacrements eux-mêmes de la loi nouvelle, la grâce n'est pas conférée *ex opere operato*, mais que la seule foi en la promesse divine suffit pour obtenir la grâce ».

La formule contenue dans ce dernier canon doit être particulièrement remarquée et retenue. Elle s'oppose à la formule *ex opere operantis*. Et elle signifie que la grâce produite dans l'âme est due véritablement à l'acte extérieur, rituel, qui constitue le sacrement en lui-même; elle n'est point due seulement à l'acte intérieur spirituel que peut accomplir celui qui reçoit le sacrement.

Parmi les théologiens catholiques, même après cette définition du concile de Trente, il y a eu diversité de sentiments au sujet du mode dont la grâce est produite dans l'âme par l'acte extérieur, rituel, qui constitue le sacrement. Nous avons vu le sentiment de saint Thomas. La causalité des sacrements exposée par lui a pris le nom de causalité physique, par opposition à ce qu'on a appelé la causalité morale des sacrements, soutenue par d'autres théologiens. Ceux-ci admettent bien une véritable action du sacrement dans la production de la grâce, et que cette grâce est conférée par les sacrements eux-mêmes *ex opere operato*. Mais ils n'admettent pas, comme saint Thomas, que le sacrement agit sur l'âme pour y causer la grâce. Ils di-

sent qu'il agit sur Dieu — d'une action morale, non physique — pour l'amener à produire, Lui tout seul, la grâce dans l'âme. Et ils expliquent cette action du sacrement sur Dieu par l'union étroite qui existe entre le sacrement et les mérites de Jésus-Christ; ou encore par un certain pacte qui aurait été conclu entre Dieu le Père et le Verbe incarné, faisant qu'à chaque fois que le sacrement est posé — *ex opere operato* — Dieu est moralement obligé de produire la grâce dans l'âme, à moins que celle-ci n'y mette obstacle.

On ne voit pas trop comment une telle causalité diffère de la raison de signe, ainsi que saint Thomas le faisait remarquer au sujet de l'explication des théologiens de son temps qu'il a rejetée. — Aussi bien n'y a-t-il pas de doute que la doctrine de saint Thomas, telle que nous l'avons vue exposée par lui, dans l'article de la *Somme*, n'est pas seulement la plus harmonieuse et la plus satisfaisante pour la raison théologique, mais qu'elle est encore la plus conforme aux textes scripturaires, patristiques et conciliaires.

Les sacrements de la loi nouvelle sont vraiment causes de la grâce. Par leur action de cause instrumentale, sous l'action de Dieu cause principale, ils produisent la grâce elle-même dans l'âme du sujet qui les reçoit. — Mais de quelle grâce s'agit-il? Que faut-il entendre par cette grâce que les sacrements produisent, et qui, en raison même de cela, est appelée du nom de grâce sacramentelle. Dans quels rapports se trouve cette grâce sacramentelle avec la grâce proprement dite, ou la grâce pure et simple, qui n'est pas autre que la grâce sanctifiante épanouie en vertus et en dons. Ces deux grâces sont-elles une seule et même grâce; ou y a-t-il quelque différence : et quelle est cette différence. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si la grâce sacramentelle ajoute quelque chose au-dessus de la grâce des vertus et des dons?

Trois objections veulent prouver que « la grâce sacramentelle n'ajoute point quelque chose au-dessus de la grâce des vertus et des dons ». — La première dit que « par la grâce des vertus et des dons, l'âme est suffisamment perfectionnée soit quant à l'essence de l'âme », par la grâce elle-même, « soit quant à ses puissances » ou facultés, par les vertus et les dons, qui découlent de la grâce ; « comme on le voit par ce qui a été dit dans la Seconde Partie (1^a-2^{ae}, q. 110, art. 3, 4). Or, la grâce est ordonnée à la perfection de l'âme. Donc la grâce sacramentelle ne peut pas ajouter quelque chose au-dessus de la grâce des vertus et des dons ». — La seconde objection fait observer que « les défauts de l'âme sont causés par les péchés. Or, tous les péchés sont suffisamment exclus par la grâce des vertus et des dons ; car il n'est aucun péché qui ne soit contraire à quelque vertu. Donc la grâce sacramentelle, puisqu'elle est ordonnée à enlever les défauts de l'âme, ne peut pas ajouter quelque chose au-dessus de la grâce des vertus et des dons ». — La troisième objection rappelle que « toute addition ou soustraction dans les formes varie l'espèce, comme il est dit au livre VIII des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 3 ; Did., liv. VII, ch. III, n. 8). Si donc la grâce sacramentelle ajoute quelque chose au-dessus de la grâce des vertus et des dons, il s'ensuit qu'elle est appelée grâce dans un sens équivoque » : le mot grâce, appliqué à elle, n'a plus le même sens qu'il a quand on l'applique à la grâce tout court, qui est la grâce sanctifiante, épanouie en vertus et en dons. « Et, par suite, on ne signifie rien de certain quand on dit que les sacrements causent la grâce ». — Il est aisé de voir l'intérêt que présentent ces objections. Elles montrent qu'il s'agit ici de la grâce au sens propre de ce mot, de la grâce telle qu'on l'entend, quand on parle d'elle purement et simplement.

L'argument *sed contra* oppose que « si la grâce sacramentelle n'ajoute point quelque chose au-dessus de la grâce des dons et des vertus, c'est en vain que les sacrements seraient conférés à ceux qui ont et les vertus et les dons. Or, dans les œuvres de Dieu, il n'est rien d'inutile. Donc il semble que la grâce sacramentelle ajoute quelque chose au-dessus de la grâce des vertus et des dons ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « comme il a été dit dans la Seconde Partie (*1ª-2ae*, q. 110, art. 3, 4), la grâce, considérée en elle-même, parfait l'essence de l'âme, en tant qu'elle participe une certaine similitude de l'être divin » : elle fait que nous sommes, par participation, ce qu'est Dieu par nature; par elle, notre être est surélevé à l'ordre même de l'Être divin. De là vient qu'elle affecte directement l'essence de notre âme ; car c'est l'essence de notre âme qui dit un rapport direct à l'être. Si, au contraire, nous parlons de l'agir et non plus de l'être, nous aurons, comme principe immédiat, à considérer, non pas l'essence de l'âme, mais ses facultés ou ses puissances. Aussi bien, « comme de l'essence de l'âme découlent ses puissances, de même de la grâce découlent aux puissances de l'âme certaines perfections, appelées vertus et dons, qui perfectionnent les puissances par rapport à leurs actes ». Voilà donc la raison d'être et l'économie de la grâce en elle-même et des vertus ou des dons qui se rattachent à cette grâce. La grâce perfectionne l'essence de l'âme; et les vertus et les dons perfectionnent les puissances ou facultés de l'âme pour qu'elles soient à même d'agir selon qu'il convient à l'être divin que donne la grâce. La grâce fait que nous sommes des dieux par participation; les vertus et les dons nous donnent de pouvoir agir en dieux, conformément à l'être divin qui est désormais le nôtre. « Or, les sacrements sont ordonnés à certains effets spéciaux nécessaires dans la vie chrétienne : c'est ainsi que le baptême est ordonné à une certaine régénération qui fait que l'homme meurt aux vices et devient membre du Christ », incorporé à Lui : « effet qui est quelque chose de spécial, en plus des actes des puissances de l'âme; et la raison est la même dans les autres sacrements », chacun d'eux étant or-

donné à un effet spécial surajouté. « De même donc que les vertus et les dons ajoutent, au-dessus de la grâce prise dans son acception commune, une certaine perfection ordonnée déterminément aux actes des puissances; de même la grâce sacramentelle ajoute au-dessus de la grâce prise dans son acception commune », c'est-à-dire selon qu'elle affecte directement l'essence de l'âme, « et au-dessus des vertus et des dons », qui découlent de cette grâce, « un certain secours divin pour obtenir la fin du sacrement. Et, de cette manière, la grâce sacramentelle ajoute au-dessus de la grâce des vertus et des dons ». — Nous allons revenir sur cette doctrine de saint Thomas; et nous rapprocherons de ce que le saint Docteur nous dit ici, ce qu'il enseigne, sur le même sujet, dans ses autres écrits. Mais, auparavant, lisons la réponse aux objections du présent article de la *Somme*.

L'*ad primum* accorde que « la grâce des vertus et des dons perfectionne suffisamment l'essence et les puissances de l'âme quant à l'ordination générale des actes. Mais, quant à certains effets généraux qui sont requis dans la vie chrétienne, il est requis », pour perfectionner l'essence et les puissances de l'âme, « la grâce sacramentelle ».

L'*ad secundum* dit que « par les vertus et les dons se trouvent suffisamment exclus les vices et les péchés, quant au présent et au futur; pour autant que par les vertus et les dons l'homme est retenu de pécher. Mais, quant aux péchés passés, dont l'acte passe, mais dont les conséquences demeurent, un remède spécial est apporté à l'homme par les sacrements ».

L'*ad tertium* déclare que « la raison de la grâce sacramentelle est à la grâce prise dans son acception commune » ou selon qu'elle affecte l'essence de l'âme en telle sorte que d'elle découlent dans les puissances les vertus et les dons, « ce que la raison d'espèce est au genre. De même donc que l'*animal* ne se dit point d'une façon équivoque de l'animal pris dans son acception commune et de l'animal pris pour l'homme; de même aussi la grâce ne se dit point d'une façon équivoque de la grâce prise dans son acception commune et de la grâce sacramentelle ».

Le point de doctrine exposé dans l'article que nous venons de lire a été touché ou exposé en plusieurs autres de ses écrits par saint Thomas. Nous allons nous y reporter, afin d'avoir aussi parfaitement que possible la pensée vraie du saint Docteur sur cette question très délicate et souverainement importante.

Dans son Commentaire sur les *Sentences*, liv. II, dist. 26, q. 1, art. 6, saint Thomas se demande *si la grâce est multiple dans l'âme*. Après avoir signalé et écarté diverses explications données dans les Écoles, il conclut, au corps de l'article, par ces mots : « Et c'est pourquoi d'autres disent mieux, savoir que la grâce est *une* seulement, non multipliée, mais les vertus sont plusieurs : et ces vertus appartiennent à un autre genre, bien qu'elles procèdent de la grâce ; comme aussi les puissances de l'âme procèdent de l'essence une, et cependant la raison de puissance et la raison d'essence n'est pas la même : ce qui fait que les puissances se multiplient, tandis que l'essence demeure seulement *une ;* et toutes les puissances s'unissent en ce qui leur convient selon qu'elles se trouvent dans une telle essence », où elles ont toutes leur racine ; « mais elles se distinguent selon les diverses raisons des puissances », tirées elles-mêmes des divers actes auxquels ces puissances se trouvent ordonnées. « De même aussi pour les vertus : elles conviennent dans la raison de principe de mérite, qui leur convient selon qu'elles émanent de la grâce ; mais elles diffèrent selon leurs raisons propres, en tant qu'elles sont vertus ».

Parmi les objections que le saint Docteur se posait dans cet article, il en était une, la 5e, ainsi formulée : « La grâce est donnée dans les divers sacrements, et quand on a l'une », par exemple, celle du baptême, « on n'a point l'autre », par exemple, celle de la confirmation ou de l'Eucharistie. « Or, toutes les choses qui sont entre elles de telle sorte que l'une est sans l'autre, doivent constituer un nombre et être distinctes. Donc il semble que la grâce ne demeure point une, mais qu'elle est multipliée dans son essence ».

A cette objection, saint Thomas répond : « La grâce, dans les divers sacrements, est donnée pour divers effets, selon que du

péché s'ensuivent plusieurs infirmités » spirituelles, « contre lesquelles surtout les grâces sacramentelles sont ordonnées. Et c'est pourquoi, de même qu'une vertu diffère d'une autre vertu par cela qu'elle est ordonnée à un acte divers, de même aussi une grâce sacramentelle diffère d'une autre grâce sacramentelle par cela qu'elle est ordonnée à des effets divers. Il suit de là que comme la multiplication des vertus n'entraîne pas la multiplication de la grâce, pareillement aussi la multiplication des sacrements n'entraîne pas la multiplication de la grâce dont nous parlons maintenant, attendu que ces perfections elles-mêmes qui sont conférées dans les divers sacrements sont de certaines émanations de cette grâce dont nous parlons maintenant, comme les vertus elles-mêmes. Mais parce qu'elles n'ont pas de noms propres » qui les désignent, comme les vertus, « à cause de cela on les appelle, en commun, du nom de la grâce ».

Il est impossible de ne pas reconnaître que dans ce passage du Commentaire des *Sentences*, saint Thomas fait des grâces sacramentelles des perfections qui appartiennent au même genre que les vertus et découlent comme elles de la grâce sanctifiante.

Nous allons retrouver la même doctrine dans un autre article du même Commentaire sur les *Sentences* où saint Thomas traite *ex professo* la question qui nous occupe. C'est au liv. IV, dist. 1, q. 1, art. 4, q^{la} 5. Le saint Docteur veut établir que « la grâce qui est dans les sacrements diffère de celle qui est dans les vertus et les dons ». Avant de prouver son sentiment, il donne, en les opposant, trois raisons contre et deux raisons pour. — Des trois raisons contre, qui sont les objections, la première déclare que « la grâce qui est dans les sacrements est la grâce sanctifiante ; car elle rend digne de la vie éternelle, comme on le voit dans le baptême. Or, la grâce sanctifiante est *une* seulement : ce qui ressort manifestement de l'unité du sujet, qui est l'essence de l'âme, et de l'unité de l'effet, qui est de rendre agréable à Dieu. Donc, puisque la grâce qui est dans les vertus et les dons est la grâce sanctifiante, il semble que c'est la même grâce ici et là ». — Une seconde objection dit que « l'un s'oppose à l'un. Or, tant la grâce qui est dans les sacrements

que la grâce qui est dans les vertus est opposée au péché, puisque l'une et l'autre détruit le péché. Donc ce n'est qu'une même grâce ». — La troisième objection fait observer que « c'est le même mouvement, dans la nature, qui va du point de départ au point d'arrivée. Or, la grâce sacramentelle est ordonnée contre le pèché; la grâce des vertus et des dons, à perfectionner l'âme et à l'unir à Dieu. Donc c'est la même grâce qui est dans les sacrements ». — A ces objections, saint Thomas, avant de répondre, oppose deux arguments. — Le premier dit que « la grâce dans le sacrement n'est donnée qu'à celui qui approche sans fiction. Or, celui qui approche ainsi a déja la grâce des vertus. Puis donc qu'on ne donne à personne ce qu'il a, il semble que la grâce qu'il reçoit dans le sacrement est autre ». — Le second argument dit que « les vertus et les dons sont connexes en raison de la grâce. Or, les sacrements ne le sont pas. Donc ce n'est point la même grâce, ici et là ».

Après avoir produit ces arguments en sens contraire, saint Thomas répond, au corps de la solution, comme il suit : « La grâce sanctifiante est une, et elle est dans l'essence de l'âme comme dans son sujet, et d'elle découlent les vertus et les dons pour perfectionner les puissances de l'âme, comme aussi les puissances découlent de l'essence; et ces vertus se distinguent selon les divers actes pour lesquels doivent être perfectionnées les puissances de l'âme. Pareillement aussi, de cette grâce qui est dans l'essence de l'âme découle quelque chose pour réparer les défauts qui ont résulté du péché; et ceci se diversifie selon la diversité des défauts » à réparer. « Mais, parce que ces sortes de défauts ne sont pas connus à la manière dont nous connaissons les actes en vue desquels les vertus perfectionnent » les puissances de l'âme, « à cause de cela, cet effet destiné à réparer le défaut » laissé par le péché, « n'a pas de nom spécial comme la vertu, mais il retient le nom de sa cause et il est dit la grâce sacramentelle, à laquelle directement les sacrements sont ordonnés : laquelle » grâce sacramentelle « ne peut pas être sans la grâce qui regarde l'essence de l'âme, comme aussi la vertu. Toutefois, la grâce qui est dans l'essence de l'âme ne peut pas être sans les vertus; et voilà pourquoi les vertus ont

leur connexion en elle. Mais elle peut être sans la grâce sacramentelle; et à cause de cela les grâces sacramentelles n'ont pas de connexion. Par où l'on voit que la grâce que le sacrement contient directement diffère de la grâce qui est dans les vertus et les dons; bien que les sacrements contiennent aussi cette grâce par une certaine continuation ».

Répondant ensuite aux objections, saint Thomas dit, au sujet de la première, que « la grâce sanctifiante, selon qu'elle est dans l'essence de l'âme, est une; mais selon qu'elle se répand à l'effet d'enlever les défauts des puissances et à perfectionner les puissances, elle se multiplie ». Il ne saurait y avoir rien de plus clair que cette réponse, en ce qui est de la pensée de saint Thomas sur la grâce sacramentelle : pour lui, cette grâce est une dérivation de la grâce sanctifiante, comme le sont les vertus, ordonnée à enlever les défauts des puissances laissées en elles par les péchés passés, comme les vertus sont ordonnées à perfectionner ces mêmes puissances en vue du bien à faire et du mal à éviter soit présentement soit dans l'avenir. — La réponse à la seconde difficulté précise encore cette doctrine. « La grâce des vertus s'oppose au péché, selon que le péché contient un désordre de l'acte; tandis que la grâce sacramentelle s'y oppose selon que le péché blesse le bien naturel des puissances ». C'est donc à guérir les blessures de la nature faites par le péché qu'est ordonnée directement la grâce sacramentelle. — Saint Thomas insiste dans ce même sens, en répondant à la troisième objection. « L'éloignement du péché, selon qu'il s'oppose à la vertu, et l'approche à la perfection de la vertu appartiennent à la même grâce; mais non l'éloignement du péché selon que le péché blesse la nature : parce qu'il requiert un remède spécial, comme on le voit aussi dans la maladie corporelle » : avant qu'on ait été malade, une nourriture saine conserve ou augmente les forces et prévient la maladie; mais quand la maladie est survenue, il faut des remèdes spéciaux destinés à guérir la nature que le mal a atteinte et altérée ou bouleversée.

Dans les *Questions disputées*, qui ont pour titre général *de la*

Vérité, la question 27 s'occupe de la grâce. A l'article 5 de cette question, saint Thomas se demande si dans un seul homme il n'y a qu'une seule grâce sanctifiante. Il se pose dix-huit objections voulant prouver que dans un seul homme il n'y a pas qu'une seule grâce sanctifiante, mais qu'au contraire il y en a plusieurs. Les objections 12, 13, 14, se rapportent au point de doctrine qui nous occupe. Elles sont formulées comme il suit. — « Les sacrements de la nouvelle loi sont cause de la grâce. Or, les divers sacrements ne sont pas ordonnés à un même effet. Donc il y a diverses grâces dans l'homme, qui sont conférées par les divers sacrements ». — « Mais on dira peut-être que les sacrements qui suivent ne sont pas conférés à l'effet d'amener une autre grâce, mais pour augmenter celle qu'on a déjà. — Cette réponse ne vaut point : parce que l'augmentation de la grâce ne change pas l'espèce de la grâce. Si donc la proportion des causes est selon la proportion des effets, il s'ensuivrait, de cette réponse, que les sacrements en question ne diffèrent point d'espèce »; chose qu'on ne saurait admettre. — « On dira peut-être que les sacrements diffèrent d'espèce en raison des diverses grâces gratuitement données qui sont conférées dans les divers sacrements et sont les effets propres des sacrements. — Ici encore, la raison ne vaut point : parce que la grâce gratuitement donnée ne s'oppose pas à la coulpe ou au péché. Puis donc que les sacrements sont ordonnés surtout contre la coulpe ou le péché, il semble que les effets propres des sacrements, en raison desquels les sacrements se distinguent » les uns des autres, « ne sont point les grâces gratuitement données ».

A ces trois objections graduées et qui se commandent l'une l'autre, saint Thomas répond tout d'une fois : — « De même, dit-il, que les diverses vertus et les dons divers du Saint-Esprit sont ordonnés à des actes divers; ainsi les divers effets des sacrements sont comme divers remèdes du péché et des participations de la vertu de la Passion du Seigneur, qui dépendent de la grâce sanctifiante comme les vertus et les dons. Mais les vertus et les dons ont un nom spécial en raison de ce que les actes auxquels ils sont ordonnés sont manifestes; et aussi

bien même selon le nom ils se distinguent de la grâce. Il n'en va pas de même des défauts » ou des traces « du péché, contre lesquels les sacrements sont institués : ces défauts sont cachés » et nous échappent. « Aussi bien les effets des sacrements n'ont pas de nom propre, mais ils sont appelés du nom de grâce : on les appelle, en effet, des grâces sacramentelles ; et, en raison de ces grâces, les sacrements se distinguent comme en raison de leurs effets propres. Toutefois, ces effets appartiennent à la grâce sanctifiante, laquelle est jointe à ces effets. Il suit de là qu'avec leurs effets propres, les sacrements ont un effet commun qui est la grâce sanctifiante, laquelle, aussi, par le sacrement, est donnée à celui qui ne l'a pas, et augmentée en celui qui l'a déjà ».

Rien de plus clair ni de plus explicite que ces textes. Cajétan lui-même en convient. Mais il veut que dans l'article de la *Somme théologique*, saint Thomas ait changé d'avis; et il dit que, dans cet article, le saint Docteur rattache la grâce sacramentelle non pas à la grâce habituelle qu'est la grâce sanctifiante et que sont aussi, en dépendance avec la grâce sanctifiante, les vertus et les dons ; mais à ce secours spécial de Dieu, appartenant, lui aussi, au genre de la grâce, qu'est la grâce actuelle. Le mot *auxilium*, sur lequel il appuie toute son argumentation, ne saurait être entendu dans le sens qu'il lui prête, puisque saint Thomas, dans son traité de la grâce, appelle du nom de *auxilium divinum*, même la grâce sanctifiante ou habituelle. Et, sans aucun doute possible, dans l'article de la *Somme théologique*, comme dans les passages de ses autres écrits que nous avons reproduits, le saint Docteur fait de la grâce sacramentelle une perfection du même ordre que les vertus et les dons, se rattachant, comme les vertus et les dons, à la grâce sanctifiante. Tout le prouve dans cet article. S'il fallait un surcroît de preuve à cette vérité, nous le trouverions dans ce que saint Thomas déclare, quelques questions après, dans le traité de la Confirmation, q. 72, art. 7. Il se pose une objection, dans cet article 7, la troisième, qui est ainsi conçue : « la grâce sanctifiante ne diffère point d'espèce, étant ordonnée à un même

effet. Or, deux formes de même espèce ne peuvent pas être dans un même sujet. Puis donc que la grâce sanctifiante est conférée à l'homme par le baptême, il semble que par le sacrement de confirmation, qui n'est conféré qu'à un homme baptisé, la grâce sanctifiante n'est point conférée ». Nous reconnaissons dans cette objection le résumé des trois objections de la question 27 de *la Vérité*; avec ceci encore qu'elle est formulée en termes plus expressifs. Voici la réponse du saint Docteur : « Comme il a été dit (et il renvoie à l'article de la question 62), la grâce sacramentelle ajoute en plus de la grâce sanctifiante prise dans son acception commune, quelque chose qui produit un effet spécial, ce à quoi le sacrement est ordonné. Si donc la grâce conférée dans ce sacrement est considérée quant à ce qui est commun » et qui est la grâce sanctifiante elle-même avec les vertus et les dons, « de ce chef par ce sacrement n'est pas conférée quelque autre grâce que » la grâce conférée « par le baptême; mais celle qui était auparavant est accrue. Que si elle est considérée quant à ce quelque chose de spécial qui est surajouté » et qui est la perfection ordonnée contre certain effet spécial du péché, appelée du nom général de grâce, parce que l'effet contre lequel elle est ordonnée nous échappe et n'est pas connu de nous, comme le sont les actes des vertus et des dons, « alors elle n'est pas de même espèce avec elle », c'est-à-dire avec la grâce du baptême.

Ainsi donc, pour saint Thomas, dans tous ses écrits, sans qu'il ait jamais varié en rien là-dessus, la grâce sacramentelle est une perfection du même ordre que les vertus et les dons, qui sont eux-mêmes du même ordre que la grâce habituelle ou sanctifiante. En même temps qu'il formulait cette conclusion très nette, le saint Docteur nous avertissait de la difficulté spéciale que nous avons pour préciser la nature de cette perfection. Elle échappe à nos prises et nous ne pouvons pas la désigner par un nom qui lui convienne en propre, comme il arrive pour les vertus et les dons. Nous sommes réduits à l'appeler du nom général de *grâce*, ajoutant le mot *sacramentelle*, pour la distinguer de la grâce proprement dite, qui est la grâce

sanctifiante, à laquelle, du reste, elle se rattache et de laquelle elle dérive, comme en dérivent aussi les dons et les vertus; mais à un autre titre. Les vertus et les dons dérivent de la grâce sanctifiante, comme des perfections ordonnées directement à promouvoir les actes bons. La grâce sacramentelle en dérive comme une perfection destinée à réparer un mal, le mal causé dans l'âme par le péché. Ce mal comprend le péché lui-même et les suites du péché ou ses effets, que nous avons entendu saint Thomas désigner sous le nom de blessures. Nous savons, par le traité des péchés, que les effets du péché se ramènent à trois : la corruption du bien de la nature; la tache spirituelle; l'obligation à la peine ou au châtiment. Quant au péché lui-même, il est essentiellement un désordre moral, qui fait que l'homme place sa fin dernière où il ne devrait pas : ce qui constitue le péché proprement dit; ou bien que l'homme s'attarde à quelque acte de vouloir incompatible avec la marche actuelle vers ce qui doit être le but suprême ou la fin dernière de tous ses actes.

Dès là que le péché a existé ou existe dans un sujet donné, le bien pur et simple de ce sujet ne peut être obtenu qu'à de multiples conditions. Il n'est point possible de parler simplement de grâce, pour lui, au sens de grâce sanctifiante rendant agréable à Dieu et digne de la vie éternelle, ou encore de vertus et de dons perfectionnant, dans ce sujet, tous les principes d'agir moral qui doivent lui permettre de vivre d'une vie conforme à son être divinisé par la grâce. Ceci avait été possible pour Adam au moment de sa création et le serait encore pour un être humain que Dieu produirait dans l'être, d'une production entièrement nouvelle. Ce n'est plus possible après le péché qui a séparé l'homme de Dieu et a laissé dans la nature ou la personne de l'être humain les traces ou les suites de cette séparation. La séparation elle-même est un état d'inimitié. L'homme est désormais un sujet de colère pour Dieu. Il le sera du seul fait de sa naissance, ou, comme s'exprime saint Paul, par la nature qui est en lui et qu'il a reçue d'Adam pécheur, s'il s'agit du péché originel; il le sera, plus gravement encore, par sa responsabilité personnelle, s'il s'agit du péché mortel

actuel commis par lui. Dans un cas comme dans l'autre, il ne pourra redevenir ou être l'ami de Dieu, son fils d'adoption, digne d'avoir son héritage, qu'à la condition de rentrer en grâce avec Dieu. Il faudra donc ici, non point la grâce pure et simple, mais une grâce de *réconciliation*.

Cette grâce de réconciliation, en fait, a été constituée par Dieu sous forme de grâce rédemptive. C'est la grâce même du Rédempteur envoyé par Dieu pour le salut des hommes pécheurs.

Elle a été méritée aux hommes par Jésus-Christ, notamment par sa Passion et par sa mort. L'archétype et la source de cette grâce est en Jésus-Christ Lui-même, Pour y participer, il faut que les hommes la reçoivent de Lui, ou plutôt — car cette grâce est cela même — qu'ils soient incorporés au Christ Rédempteur, qu'ils ne fassent qu'un avec Lui, qu'ils deviennent ses membres et qu'ils forment avec Lui un seul corps mystique dont il sera la tête.

Cette grâce ne peut être communiquée aux hommes que par la foi et par les sacrements de cette foi.

La foi leur est enseignée, au nom de Jésus-Christ Lui-même, par cette partie de son corps mystique qui en est le magistère, sous l'autorité suprême et infaillible du Pontife romain, chef visible de l'Église du Christ ; les sacrements de cette foi leur sont administrés par ceux qui en ont reçu le pouvoir du même Pontife romain, vicaire de Jésus-Christ sur la terre.

Toute l'économie de cette grâce rédemptive a été ramenée par le Christ à la foi et aux sacrements de cette foi. C'est pour cela qu'elle est appelée du nom de grâce sacramentelle. Car même si on peut l'avoir, en certains cas ou en certaines conditions, sans la réception effective des sacrements, elle est toujours attachée au moins au vœu implicite du sacrement qui lui correspond et qui lui donne son nom. C'est ainsi qu'on a la grâce du baptême, la grâce de la confirmation, la grâce de l'Eucharistie, la grâce de la pénitence, la grâce de l'Extrême-Onction, la grâce de l'Ordre et la grâce du mariage, comme nous aurons à l'expliquer dans la suite. Chacune de ces grâces a pour objet ou pour effet de réparer une partie des rui-

nes causées dans l'homme par le péché et de le ramener à l'état de perfection qui était celui d'Adam avant sa chute, ou plutôt de produire en lui, *par mode de restauration*, un état de perfection infiniment supérieur, puisque c'est la perfection du nouvel Adam, le Verbe même de Dieu fait chair, Jésus-Christ Notre-Seigneur, dans les mystères de sa Rédemption.

La grâce sacramentelle est la grâce de l'incorporation des hommes à Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu, qui *existant dans la forme ou la nature même de Dieu, n'a point considéré comme une chose à garder jalousement le fait d'être égal à Dieu, mais s'est anéanti Lui-même, prenant la forme ou la nature de l'esclave, a été tenu extérieurement pour un homme* pur et simple, *et s'est fait obéissant jusqu'à la mort, à la mort de la Croix : en raison de quoi Dieu l'a exalté et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, de telle sorte qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers et que toute langue proclame qu'Il est dans la gloire même de Dieu le Père* (*aux Philippiens*, ch. II, v. 6-11). La grâce sacramentelle a pour objet propre de faire que l'homme réalise cela même, à titre de membre de Jésus-Christ : *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu :* Que chacun de vous soit vraiment un autre Jésus-Christ. Je vis, mais ce n'est plus moi; c'est Jésus-Christ qui vit en moi; *Vivo, jam non ego; vivit vero in me Christus.* Nous pouvons entrevoir maintenant la plénitude de sens contenue dans le mot de saint Thomas et la splendeur de doctrine attachée à ce mot, quand il nous a dit que la grâce sacramentelle est la grâce de la vie spécifiquement chrétienne : « *Ordinantur sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana; sicut baptimus ordinatur ad quamdam spiritualem regenerationem qua homo moritur vitiis et fit membrum Christi : qui quidem effectus est aliquid speciale præter actus potentiarum animæ* », à prendre les actes des puissances, sous la seule raison de *tels actes*, spécifiés par *tels objets*, dans l'économie morale ordinaire et normale, naturelle ou surnaturelle, de l'être humain.

Nous pouvons donc, résumant toute la doctrine de saint Thomas sur cette grande question de la nature de la grâce sacramentelle, formuler sa pensée comme il suit.

La grâce sacramentelle s'ajoute à la grâce prise en soi, comme une espèce s'ajoute au genre. Elle rentre dans le même genre. Ce genre ne doit pas s'entendre, comme l'a voulu Cajétan, de la grâce dans son sens le plus étendu et selon qu'elle comprend sous elle la grâce actuelle et la grâce habituelle. En ce sens, la grâce sacramentelle ne serait qu'une sorte de grâce actuelle, ou même, plutôt, un certain droit à des grâces actuelles. Cela résulterait du mot *auxilium, secours*, employé par saint Thomas dans sa conclusion du corps de l'article. Mais, nous l'avons dit, cette raison ne vaut pas. Outre, en effet, que dans les questions de *la Vérité*, q. 27, art. 5, *ad 12^um^*, saint Thomas range expressémemt la grâce sacramentelle dans le genre de la grâce habituelle, il y a encore que la même doctrine ressort manifestement du corps de l'article de la *Somme théologique* et de ses réponses. Saint Thomas ne se rétracte donc pas ici comme l'a pensé, à tort, Cajétan. Le mot *auxilium, secours* doit être pris dans le sens où le prend saint Thomas lui-même au traité de la grâce, *1^a^-2^ae^*, q. 109, art. 9, où le saint Docteur appelle de ce nom, même la grâce habituelle.

Il s'agit donc bien, ici, du genre de la grâce habituelle. C'est donc dans ce genre que saint Thomas range la grâce sacramentelle. Il en fait un habitus; mais un habitus spécifiquement distinct des autres habitus gratuits qui rendent l'homme agréable à Dieu, purement et simplement, tels que la grâce sanctifiante avec son cortège normal des vertus et des dons. Il en est spécifiquement distinct et il s'y surajoute : *aliquid addit supra gratiam virtutum et donorum.* Il n'est donc pas, purement et simplement, la même chose que l'habitus de la grâce sanctifiante avec son cortège normal et ordinaire des vertus et des dons; comme il semble que l'ont voulu certains théologiens. D'autres théologiens, tout en admettant que la grâce sacramentelle se distingue réellement de la grâce sanctifiante, des vertus et des dons, pensent qu'elle ne s'en distingue pas à titre d'habitus nouveau, mais plutôt comme *modalité spéciale des habitus gratuits*. Le cardinal Billot assimilerait volontiers l'habitus de la grâce sacramentelle à la disposition permanente et habituelle qui, dans l'état d'innocence, se surajoutait à la grâce sancti-

fiante et avait pour effet propre de subordonner d'une manière parfaite les parties de notre nature dans leur rapport entre elles, comme conséquence de la subordination parfaite de la volonté ou de la partie supérieure de notre nature par rapport à Dieu. Cette comparaison a quelque chose d'approprié, semble-t-il, pour nous faire entrevoir ce qu'est, en elle-même, cette grâce sacramentelle, ordonnée précisément, ainsi que s'en explique saint Thomas, *à réparer en nous les ruines des péchés passés, et à créer en nous une conformité de plus en plus parfaite, avec le Christ en qui et par qui notre nature déchue a été merveilleusement restaurée.*

Les grâces sacramentelles sont des habitus ou des dispositions permanentes qui sont du même ordre que la grâce habituelle ou sanctifiante et en découlent comme les vertus et les dons, se surajoutant à l'une et aux autres, pour parfaire l'homme dans son être et dans ses actes, *de manière à le guérir des blessures du péché, à en effacer les traces ou les restes dans sa nature et dans ses facultés et à le rendre semblable au Christ.* Pour Adam, élevé à l'état surnaturel et doté des prérogatives de l'état d'innocence, la grâce sacramentelle, qui est une grâce curative et médicinale, n'était point possible. Puisque la grâce sacramentelle est ordonnée à guérir les blessures faites à notre nature par le péché, surtout par le péché originel, le rapprochement de cette grâce avec les prérogatives de la justice originelle paraît s'imposer. Seulement, celles-ci étaient préventives ; tandis que les grâces sacramentelles sont curatives. *Elles sont ordonnées à nous faire retrouver, dans le Christ et par le Christ, ce que nous avons perdu en Adam et par Adam.* Nous le retrouvons, mais sous une autre forme : en un sens moins parfaite, puisque nous n'atteignons pas tout de suite à l'harmonie de la nature humaine en Adam avant son péché ; et cependant, en un autre sens, plus parfaite, sans comparaison, puisque, par cette grâce sacramentelle, nous devenons membres du Christ, chef divin de l'humanité régénérée, appelés à l'honneur insigne de lui ressembler, dès maintenant, dans ses anéantissements et dans sa mort rédemptive, pour lui ressembler un jour, éternellement, dans sa gloire.

Telle est, autant que nous pouvons balbutier en un si grand mystère, la nature de la grâce sacramentelle, qui se distingue donc, et réellement, de la grâce sanctifiante ordinaire ou normale, puisque celle-ci pourrait être et a été sans celle-là; mais qui, en fait, pour tout homme après la chute, en est inséparable, puisque toute grâce sanctifiante n'est donnée à l'homme, après sa chute, que dans le Christ et par le Christ rédempteur. Aussi bien, comme le note saint Thomas à l'*ad 12um* de l'article 5, q. 27, de *la Vérité*, nous recevons toujours la grâce sanctifiante, quand nous recevons les grâces sacramentelles, celle-là étant toujours jointe à celles-ci, comme l'effet commun aux effets propres : si nous ne l'avions pas, elle nous est conférée; et si nous l'avions déjà, soit par la réception d'un sacrement antérieur, soit en vertu du désir explicite ou implicite des divers sacrements, elle est augmentée en nous, à chaque fois que nous recevons, d'une manière effective, tel ou tel sacrement.

Cette grâce que les sacrements causent en nous et qu'ils causent véritablement à titre d'instruments ordonnés par Dieu à produire cet effet, dans quels rapports est-elle avec les sacrements qui la produisent? Pouvons-nous dire qu'elle est contenue en eux? Passe-t-elle vraiment par les sacrements pour venir jusqu'à notre âme, et comment? Et, s'il en était ainsi, d'où viendrait aux sacrements de la loi nouvelle une si admirable vertu, une si haute excellence? Telles sont les trois questions que se pose maintenant saint Thomas, et qui vont compléter ce que nous savons de la causalité des sacrements de la loi nouvelle, en précisant le mode de cette causalité. — Et, d'abord, si les sacrements de la loi nouvelle contiennent la grâce. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si les sacrements de la loi nouvelle contiennent la grâce?

Comme nous le verrons par l'argument *sed contra*, le présent article est posé en raison du mot que consacrait l'autorité

de Hugues de Saint-Victor. — Trois objections veulent prouver que « les sacrements de la loi nouvelle ne contiennent point la grâce ». — La première fait observer que « le contenu est dans le contenant. Or, la grâce n'est point dans les sacrements : ni comme dans un sujet, parce que le sujet de la grâce n'est point un corps, mais l'esprit; ni comme dans un vase, parce que le vase est *le lieu du mobile*, comme il est dit au livre IV des *Physiques* (ch. IV, n. 12; de S. Th., leç. 6), et d'être dans un lieu ne convient pas à ce qui est un accident. Donc il semble que les sacrements de la loi nouvelle ne contiennent pas la grâce ». — La seconde objection dit que « les sacrements sont ordonnés à ce que les hommes, par eux, reçoivent la grâce. Or, la grâce, parce qu'elle est un accident, ne peut point passer d'un sujet en un autre sujet. Donc ce serait pour rien que la grâce serait dans les sacrements ». — La troisième objection déclare que « ce qui est spirituel n'est point contenu par ce qui est corporel, même s'il se trouve en lui : l'âme, en effet, n'est point contenue par le corps, mais plutôt elle contient le corps. Donc il semble que la grâce, parce qu'elle est quelque chose de spirituel, n'est pas contenue dans un sacrement corporel ».

L'argument *sed contra* en appelle simplement à l'autorité de « Hugues de Saint-Victor », qui, dans sa définition du sacrement (liv. I, p. IX, ch. 2), « dit que *le sacrement, en vertu de la sanctification, contient la grâce invisible* ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « c'est de multiple manière qu'on dit qu'une chose est dans une autre » : dans son Commentaire sur les *Physiques* (liv. IV, leç. 4), saint Thomas énumère, à la suite d'Aristote, huit modes dont une chose peut être dite se trouver en une autre. « Le premier, comme le doigt est dit être dans la main; et, en général, toute autre partie dans son tout. Le second, pour autant que le tout est dit être dans ses parties : bien que ce mode soit moins usité que le premier, il est certain néanmoins que le tout n'est pas en dehors de ses parties; il faut donc qu'il soit conçu comme étant en elles. Le troisième, comme l'homme est dit être dans l'animal; et, en général, toute autre espèce dans son genre. Le quatrième, comme le genre est dit être dans ses espèces : le

genre, en effet, et aussi la différence » spécifique « sont partie de la définition de l'espèce ; d'où il suit que, d'une certaine manière, on les dit être dans l'espèce comme dans leur tout. Le cinquième, comme la santé est dite se trouver dans les corps chauds ou froids dont l'harmonie constitue la santé ; et, en général, toute autre forme dans sa matière ou dans son sujet, que cette forme soit accidentelle ou qu'elle soit substantielle. Le sixième, comme les affaires des Grecs sont dites se trouver dans le roi de Grèce ; et, en général, tout ce qui est mû dans le principe qui le meut : de cette sorte, je puis dire qu'une chose est en moi, parce qu'il est en mon pouvoir de faire cette chose. Le septième, comme une chose est dite se trouver dans un certain objet excellemment aimable ; et, en général, comme dans sa fin : de cette sorte on dit que le cœur de quelqu'un est dans la chose qu'il désire et qu'il aime. Le huitième, comme dans un vase, et, en général, tout ce qui est localisé dans le lieu qui le localise ; à ce huitième mode se ramène celui dont on dit qu'une chose est dans le temps ; de même, en effet, que le lieu est la mesure du mobile, le temps est la mesure du mouvement ». — Voilà donc huit modes différents dont on peut dire qu'une chose est dans une autre. Il en est encore un autre, qu'Aristote n'avait pas énuméré, mais que saint Thomas présupposera ici : et c'est le mode dont la chose signifiée est dans le signe qui la signifie. Saint Thomas, en effet, poursuit, dans le présent corps d'article : « Parmi ces divers modes, il en est deux dont la grâce est dite se trouver ou être dans le sacrement : l'un, comme dans les signes ; car le sacrement est signe de la grâce. L'autre, comme dans la cause. Selon qu'il a été dit, en effet, le sacrement de la nouvelle loi est cause instrumentale de la grâce. Il suit de là que la grâce est dans le sacrement de la nouvelle loi », à ce titre très spécial, qui lui convient en propre et qui ne convenait pas aux sacrements de la loi ancienne, qui, cependant, étaient, eux aussi, des signes de la grâce. « Toutefois », si la grâce est dite se trouver dans les sacrements de la loi nouvelle comme dans leur cause, c'est-à-dire selon une certaine similitude, car toute cause efficiente, et il s'agit de celle-là, ici, produit un effet semblable à elle, « ce n'est pas

selon une similitude d'espèce », ou, comme l'explique saint Thomas dans les Questions de *la Vérité*, q. 27, art. 7, « selon l'être naturel et d'une même raison, à la manière, par exemple, dont la chaleur de l'air est dans le feu qui le chauffe » ; « ni même, poursuit ici le saint Docteur, selon une certaine forme propre et permanente, proportionnée à un tel effet, comme les effets sont dans les causes » non univoques ou « équivoques », c'est-à-dire analogues, « telles, par exemple, les choses engendrées, dans le soleil », qui concourt à les engendrer ou à les produire; ni même « selon l'être non naturel » ou physique « mais spirituel et cependant » fixe ou « en repos, comme les similitudes des œuvres d'art se trouvent dans l'esprit de l'artiste, car la forme de la maison dans la pensée de l'architecte n'est pas une nature déterminée » ou quelque chose de physique ayant son action propre « comme la vertu de chauffer se trouve dans le soleil ou la chaleur dans le feu, mais une certaine représentation intelligible à l'état de repos dans l'âme », ainsi que s'en explique saint Thomas dans l'article précité de *la Vérité*; « mais », déclare ici le saint Docteur dans l'article de la *Somme théologique*, « selon une certaine vertu instrumentale qui est quelque chose de fluide et d'incomplet dans l'être naturel, comme il sera dit plus loin » (à l'article suivant), ou, pour garder les termes du saint Docteur dans l'article de la question de *la Vérité*, « non selon une raison identique ni à titre de certaine nature, ni comme une forme intelligible au repos, mais par mode d'un certain » écoulement ou « influx, à la manière dont les effets sont dans les instruments par l'entremise desquels les formes découlent des causes principales dans les effets » : c'est ainsi que dans le pinceau de l'artiste passe en quelque sorte l'idéal que celui-ci a dans l'esprit et que par l'entremise du pinceau il réalise sur la toile.

L'*ad primum* déclare que « la grâce n'est point dite dans le sacrement comme dans un sujet; ni comme dans un vase, pour autant que le vase est un certain lieu, mais selon que le vase est dit instrument d'une œuvre à réaliser, auquel sens il est dit, dans Ézéchiel, ch. IX (v. 1) : *Chacun a dans sa main le vase* » c'est-à-dire l'instrument « de mort ».

L'*ad secundum* accorde que « l'accident ne passe pas d'un sujet en un autre sujet; toutefois, d'une certaine manière, il passe de la cause, par l'instrument, dans un sujet » qui reçoit en lui la similitude de la forme subjectée dans la cause; « non pour être dans l'une et dans l'autre de la même manière, mais en chacun selon sa raison propre ».

L'*ad tertium* répond que « l'être spirituel qui existe d'une manière parfaite » ou selon l'être naturel et permanent, « dans un sujet donné, le contient et n'est pas contenu par lui. Mais la grâce est dans le sacrement selon un être transitoire et incomplet », comme l'idéal de l'artiste est dans le pinceau qui sert à le réaliser au dehors. « Et, par suite, il n'y a aucun inconvénient à dire que » la grâce est contenue dans le sacrement ou que « le sacrement contient la grâce ». Au fond, cela revient à dire que dans le sacrement se trouve une vertu qui va à causer la grâce.

Le mot que saint Thomas vient d'expliquer et dont il a légitimé l'usage devait être consacré et défini expressément par les conciles de Florence et de Trente. Ce dernier concile, dans la session VII[e], a formulé ce canon (can. 6[e]) : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la loi nouvelle ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient, qu'il soit anathème ». — A la fin du corps de l'article, saint Thomas, en précisant le vrai sens du mot *contenir*, quand on l'applique aux sacrements dans les choses de la grâce, nous avertissait qu'il s'agissait d'une « certaine vertu instrumentale qui est quelque chose de transitoire et d'incomplet dans l'être de nature, comme il serait dit plus loin ». Le saint Docteur va maintenant justifier cette parole qu'il s'était contenté d'énoncer. Son explication va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si, dans les sacrements, se trouve une certaine vertu qui cause la grâce?

Quatre objections veulent prouver que « dans les sacrements ne se trouve point une vertu qui cause la grâce ». — La première dit que « la vertu qui cause la grâce est une vertu spirituelle. Or, dans un corps ne peut pas être une vertu spirituelle : ni de telle sorte qu'elle lui soit propre, parce que la vertu découle de l'essence de la chose, et, par suite, ne saurait la dépasser; ni de telle sorte qu'il la reçoive d'un autre, parce tout ce qui est reçu en un autre est dans cet autre selon le mode de cet autre qui le reçoit. Donc dans les sacrements ne peut pas être une vertu qui cause la grâce ». — La seconde objection déclare que « tout ce qui est se ramène à un genre d'être et à un certain degré de bien. Or, il n'est point possible d'assigner un genre d'être dans lequel se trouverait la vertu en question, comme on le voit en les parcourant un à un » : elle n'est, en effet, ni substance, ni quantité, ou qualité, ou relation, ou aucun autre des genres d'accidents. « Elle ne peut pas non plus se ramener à l'un des degrés de bonté : car elle n'appartient pas aux biens les plus petits, attendu que les sacrements sont de nécessité de salut; ni, non plus, aux biens intermédiaires, comme sont les puissances de l'âme, lesquelles sont de certaines puissances naturelles », et la vertu dont il s'agit n'est point cela; « ni, non plus, aux biens les plus grands », comme sont la grâce et les vertus ou les dons, « la vertu dont il s'agit n'étant ni la grâce ni une vertu de l'âme. Donc il semble que dans les sacrements il n'est aucune vertu qui cause la grâce ». — La troisième objection fait observer que « si une telle vertu est dans les sacrements, elle n'y sera que par voie de création faite par Dieu. Or, il ne semble pas admissible qu'une si noble créature cesse d'être aussitôt, quand le sacrement est accompli. Donc il semble qu'il n'y a aucune vertu dans les sa-

crements à l'effet de causer la grâce. » — La quatrième objection arguë de ce qu' « une même chose ne peut pas se trouver en divers sujets », quand il s'agit d'identité numérique. « Or, à l'effet de constituer les sacrements concourent diverses choses; savoir des paroles et des choses » ou des actes. « D'autre part il ne peut y avoir qu'une seule vertu en un même sacrement. Donc il semble que dans les sacrements il n'est aucune vertu ».

L'argument *sed contra* oppose que « saint Augustin dit, *sur saint Jean* (tr. LXXX) : *D'où vient à l'eau une si grande vertu, qu'elle touche le corps et qu'elle lave le cœur?* Et le vénérable Bède (cf. le Maître des *Sentences*, IV, dist. 3, ch. *Si vero*) dit que *le Seigneur, par le contact de sa chair très pure, a conféré aux eaux la vertu de régénérer* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « ceux dont l'opinion consiste à dire que les sacrements ne causent la grâce que par mode d'une certaine concomitance », ainsi qu'il a été marqué à l'article premier, « disent que dans les sacrements ne se trouve aucune vertu qui aille à produire l'effet du sacrement; toutefois, il y a la vertu divine qui coexiste au sacrement et qui produit l'effet sacramentel. Mais, poursuit le saint Docteur, si l'on dit », comme nous l'avons fait, « que le sacrement est cause instrumentale de la grâce, il est nécessaire de dire en même temps que dans le sacrement se trouve une certaine vertu instrumentale qui amène l'effet sacramentel. Cette vertu est proportionnée à l'instrument. Elle se comparera donc à la vertu absolue et parfaite d'une chose, comme l'instrument se compare à l'agent principal. Or, l'instrument, comme il a été dit (article premier), n'opère qu'en tant qu'il est mû par l'agent principal, qui, lui, opère par lui-même. Il s'ensuit que la vertu de l'agent principal a un être permanent et complet dans la nature; tandis que la vertu instrumentale a un être qui passe de l'un dans l'autre, et se trouve incomplet : comme, du reste, le mouvement est un acte imparfait qui va de l'agent au patient ». Le pinceau qui est mû par l'artiste reçoit en lui, selon un mode d'être transitoire et imparfait, l'idée même de l'artiste, qui est en ce dernier selon un mode d'être permanent et complet, et concourt à réaliser cette idée sur la toile où

l'artiste veut la reproduire et la reproduit, en effet, par l'entremise même du pinceau.

L'*ad primum* accorde qu' « une vertu spirituelle ne peut pas être dans une chose corporelle par mode de vertu permanente et complète, ainsi que l'objection le prouve. Rien n'empêche cependant que dans un corps soit une vertu spirituelle instrumentale: pour autant qu'un corps peut être mû par une substance spirituelle en vue d'un effet spirituel à produire : c'est ainsi, du reste, que dans le mot sensible lui-même se trouve une certaine vertu spirituelle pour exciter l'intelligence de l'homme » et éveiller en elle une pensée, « en tant qu'il procède de la conception de l'esprit. Et, de cette sorte, existe une vertu spirituelle dans les sacrements, en tant qu'ils sont ordonnés par Dieu à un effet spirituel ». — Le cardinal Billot a cru pouvoir s'autoriser de l'exemple donné ici par saint Thomas pour établir sa théorie d'une certaine causalité intentionnelle des sacrements, qui ne serait ni la causalité physique ni la causalité morale. Nous verrons tout à l'heure que cette théorie n'est pas conciliable avec celle du saint Docteur.

L'*ad secundum* répond qu'il en est de la vertu instrumentale du sacrement comme du mouvement. « De même que le mouvement, par cela qu'il est un acte imparfait, n'est point proprement dans un genre donné, mais se ramène au genre de l'acte parfait, comme l'altération à la qualité » et la génération substantielle à la substance; « pareillement, la vertu instrumentale n'est point, à proprement parler, dans un genre donné, mais elle se ramène au genre et à l'espèce de la vertu parfaite ». C'est donc au genre et à l'espèce de la grâce elle-même, ou plutôt de la vertu divine qui cause la grâce, que se ramène la vertu instrumentale des sacrements.

L'*ad tertium* rejette l'hypothèse d'une création pour cette vertu des sacrements. « De même », en effet, « que la vertu instrumentale est acquise à l'instrument du fait même qu'il est mû par l'agent principal, de même aussi le sacrement reçoit la vertu spirituelle de la bénédiction du Christ et de l'application du ministre à l'usage du sacrement » : C'est de la volonté du Christ instituant le sacrement et de l'application que le mi-

nistre du sacrement fait de ce sacrement quand il le met en œuvre pour l'effet à produire, que le sacrement reçoit la vertu spirituelle existant en lui selon l'être transitoire et incomplet dont nous avons parlé. « Aussi bien saint Augustin dit, dans un sermon de l'Épiphanie (cf. S. Maxime de Turin, serm. XII) : *Il n'y a pas à s'étonner que nous disions que l'eau, c'est-à-dire une substance corporelle, parvient à purifier l'âme. Elle y parvient assurément, et pénètre au plus intime de la conscience. Si, en effet, elle est elle-même subtile et pénétrante, rendue encore plus subtile par la bénédiction du Christ, elle porte sa rosée subtile jusqu'aux sources cachées de la vie dans le plus intime du cœur* ».

L'*ad quartum*, gardant toujours la même comparaison du sacrement et de l'instrument, dit que « comme la même vertu de l'agent principal se retrouve d'une manière instrumentale dans tous les instruments ordonnés à l'effet qu'il veut produire, selon qu'ils forment, dans leur ordre même, un certain tout; de même aussi la même vertu sacramentelle se trouve dans les paroles et dans les choses pour autant que des paroles et des choses est constitué un seul sacrement ».

Le cardinal Billot, nous l'avons déjà dit, n'admet pas qu'il s'agisse ici, pour saint Thomas, d'une vertu physique. Ce ne serait qu'une vertu d'ordre intentionnel ou intellectuel, un peu comme dans le mot se trouve la vertu de signifier qui éveille l'idée. Et pour justifier sa théorie, le cardinal Billot apporte précisément l'exemple de saint Thomas donné ici à l'*ad primum*. Il appuie aussi sur cette autre expression du saint Docteur, que nos sacrements « causent en signifiant : *significando causant* »; et sur cette autre, empruntée à saint Augustin, que nos sacrements atteignent l'âme « selon qu'ils sont crus par la foi, *in quantum fide creduntur* ».

A cela, nous répondrons, d'un mot, que c'est de nouveau ramener le sacrement à la simple raison de *signe*, ou encore à la simple efficacité, que les protestants eux-mêmes ne désavoueraient pas, de l'excitation de la foi. De plus, comment expliquera-t-on, avec cela, l'action du baptême dans l'âme de l'enfant qui est incapable de saisir le sens ou la signification du sa-

crement? Lors donc que saint Thomas dit que nos sacrements *significando causant*, le vrai sens de la formule est qu'ils produisent dans l'âme une action conforme à l'action symbolique qu'ils produisent au dehors : c'est ainsi que l'ablution corporelle qui constitue le baptême cause et produit l'ablution spirituelle qu'elle symbolise. Voilà tout le sens de cette expression. Elle ne va nullement à infirmer la réalité, au sens le plus positif du mot, de la vertu qui doit exister dans le sacrement, sous la motion de Dieu et du ministre, pour produire dans l'âme son effet propre, d'ordre souverainement réel et spirituel, qui est la grâce sacramentelle.

Il est vrai que la parfaite intelligence de cette vertu suppose l'acceptation pure et simple de la grande doctrine, mise en si vive lumière par saint Thomas, de la causalité instrumentale, telle que le saint Docteur l'a exposée ici et qu'il l'avait signalée déjà, à propos de l'humanité sainte du Christ, dans la question 13, article 2. Or, nous ne devons pas nous dissimuler que contre cette acceptation pure et simple de la doctrine de saint Thomas sur la causalité instrumentale appliquée aux sacrements et à l'humanité du Christ, une difficulté considérable se présente, qui se tire de l'enseignement même du saint Docteur touchant la causalité instrumentale en général. Dans la première partie de la *Somme théologique*, q. 45, art. 5, saint Thomas requiert comme essentiel à la raison d'instrument, que, par quelque chose qui lui soit propre, la cause instrumentale produise, dans le sujet où l'agent principal veut introduire sa forme à lui, quelque effet qui soit une disposition à l'effet ultime qui sera l'effet propre de l'agent principal, *quod per aliquid sibi proprium dispositive operetur ad effectum principalis agentis*. Hâtons-nous de faire remarquer que le *dispositive* dont il s'agit ici ne doit pas se confondre avec le *dispositive* dont nous avons parlé à propos de l'article premier de la question actuelle. Le *dispositive* dont nous parlons ici, et que requiert saint Thomas, est l'effet de la vertu propre de l'instrument; et ne s'oppose point, par conséquent, au *perfective*, que l'instrument ne cause jamais que par *la vertu de l'agent principal participée en lui*, mais que, par cette vertu, il réalise toujours quand

il s'agit d'un effet qui ne suppose point la création proprement dite.

Saint Thomas, donc, requiert, pour tout instrument, qu'il puisse, par quelque chose qui lui soit propre, avoir un effet qui soit une disposition à la forme ultime que veut introduire, par son action, l'agent principal. Dès lors, ne semble-t-il pas que ni les sacrements, ni l'humanité du Christ dont nous allons avoir à parler dans l'article suivant, ne peuvent plus avoir raison d'instrument dans l'ordre du salut.

Pour les sacrements, saint Thomas nous a dit, à l'*ad 2um*, de l'article premier de la question actuelle, que leur action propre ne s'étendait qu'au corps et qu'ils n'atteignaient l'âme que par la vertu instrumentale qui est en eux : *Sacramenta corporalia, per propriam operationem quam exercent circa corpus quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam.* Voilà donc nettement restreinte au corps, à l'exclusion de l'âme, *l'action propre* des sacrements ; ils n'atteignent l'âme que *par la vertu divine*. Il est donc vrai que par leur action propre ils ne produisent aucun effet *dans l'âme ;* et que, par conséquent, ils n'ont pas cette action dispositive, requise par saint Thomas, pour toute cause instrumentale. — La difficulté n'est pas moins grande, elle l'est plus encore pour l'humanité du Christ. Pour les sacrements, en effet, on pourrait, à la rigueur, invoquer l'unité substantielle de l'homme, ainsi que le fait saint Thomas à l'*ad 2um* précité, et dire qu'en atteignant le corps ils atteignent l'âme, d'une certaine manière. Mais, pour l'humanité du Christ, elle est au ciel, distante par conséquent des hommes qu'il s'agit d'atteindre et de sanctifier. Comment, dès lors, parler d'action propre de cette humanité du Christ par rapport aux hommes? Cf. q. 56, art. 3, *ad 3um*.

Remarquons, tout de suite, que s'il s'agit de la vertu instrumentale surajoutée à la vertu propre de l'instrument et qui n'est qu'une participation en lui de la vertu même de l'agent principal, il n'y a vraiment pas la moindre difficulté à admettre que les sacrements, bien que matériels, atteignent l'âme spirituelle ; ou que l'humanité du Christ, bien que distante des hommes, les atteigne cependant où qu'ils puissent se trouver. Dieu,

en effet, peut agir sur les esprits; et Il emplit tout de sa présence. Puis donc que c'est sa vertu à Lui qui est participée dans les sacrements ou dans l'humanité du Christ, par cette vertu les sacrements auront d'agir sur l'âme; et l'humanité du Christ, d'atteindre tous les hommes. Rien de plus logique et de plus admissible. Mais la difficulté est de trouver en quoi, *par quelque chose qui leur soit propre*, les sacrements ou l'humanité du Christ concourent à produire l'effet ultime, en disposant le sujet.

A cela, nous répondons que le mot de saint Thomas, dans la *Prima Pars*, se doit entendre en ce sens, que, pour qu'il y ait instrument, il faut mais il suffit que nous puissions assigner *une action préalable propre à l'instrument, qui, de soi, dira ou pourra dire un certain ordre à l'action propre de l'agent principal, et qui, par suite, pourra servir d'intermédiaire* à l'effet d'obtenir le résultat final que ce dernier se propose de réaliser par son action. Or, s'il est impossible de trouver cela dans l'action créatrice, puisque étant la production de *tout l'être*, elle ne suppose rien à quoi l'action de la créature, qui ne dépasse jamais la limite des modifications en un sujet donné, puisse avoir un *rapport quelconque*, il n'en va pas de même pour les sacrements ou pour l'humanité du Christ, dans l'œuvre du salut de l'homme. Ici, l'action de Dieu n'est pas créatrice, au sens propre de ce mot. Elle agit sur un sujet donné, qui est l'homme. Et soit les sacrements, soit l'humanité du Christ pourront dire un certain ordre, dans leur action propre, à cette action salvificatrice de Dieu. L'action propre du sacrement, dans le baptême, par exemple, est l'ablution corporelle. Or, cette ablution corporelle dit un rapport de similitude ou d'analogie avec l'ablution spirituelle. Cela suffit pour que, entre les mains de Dieu, elle serve d'instrument à l'effet de réaliser cette dernière ablution. De là, le mot si profond, si expressif et si exact de saint Thomas : *sacramenta significando causant*; ou encore : *sacramenta corporalia per propriam operationem quam exercent circa corpus quod tangunt, efficiunt operationem instrumentalem ex virtute divina circa animam.* — De même, pour l'humanité du Christ. Elle fait un acte de volonté, un signe quelconque; elle dit une parole se rappor-

tant à tel ou tel effet spirituel ou corporel à produire dans le monde de la rédemption. Et cet acte, qui lui est propre, surélevé par la vertu que Dieu lui communique, réalise l'œuvre de salut qui est le propre de la vertu divine.

Telle est, dans sa vérité toute pure, cette doctrine superbe de la cause instrumentale que nous a donnée saint Thomas.

Mais cela même que nous venons de dire et le rapport si étroit que nous venons de remarquer entre l'humanité du Christ et les sacrements de la loi nouvelle, nous invite à nous poser une dernière question pour bien déterminer en quoi consiste ce rapport. Ce va être l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si les sacrements de la loi nouvelle ont leur vertu de la Passion du Christ?

Trois objections veulent prouver que « les sacrements de la loi nouvelle n'ont point leur vertu de la Passion du Christ ». — La première dit que « la vertu des sacrements va à causer dans l'âme la grâce, par laquelle l'âme vit spirituellement. Or, comme le dit saint Augustin, *sur saint Jean* (tr. XIX, n. 15, 16), *le Verbe, selon qu'Il était au commencement en Dieu, vivifie les âmes*; *et selon qu'Il s'est fait chair, Il vivifie les corps*. Puis donc que la Passion du Christ appartient au Verbe selon qu'Il s'est fait chair, il semble qu'elle ne peut pas causer la vertu des sacrements ». — La seconde objection fait observer « que la vertu des sacrements semble dépendre de la foi, puisque, comme le dit saint Augustin, *sur saint Jean* (tr. LXXX), le Verbe de Dieu parfait le sacrement, *non point parce qu'Il est dit, mais parce qu'Il est cru*. Or, notre foi ne regarde pas seulement la Passion du Christ, mais aussi les autres mystères de son humanité, et, plus encore, sa divinité. Donc il semble que les sacrements n'ont point spécialement leur vertu de la Passion du Christ ». — La troisième objection déclare que les sacrements sont ordon-

nés à la justification des hommes, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 11) : *Vous êtes lavés, vous êtes justifiés.* Or, la justification est attribuée à la Résurrection » du Christ; « selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. IV (v. 25) : *Il est ressuscité pour notre justification.* Donc il semble que les sacrements ont plutôt leur vertu de la Résurrection du Christ, que de sa Passion ».

L'argument *sed contra* oppose que sur cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. V (v. 14) : *En similitude de la prévarication d'Adam*, etc., la glose dit : *Du côté du Christ mort coulèrent les sacrements, par lesquels l'Église obtient le salut.* Ainsi donc les sacrements paraissent avoir leur vertu de la Passion du Christ ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. premier), le sacrement opère à l'effet de causer la grâce par mode d'instrument. Or, il est un double instrument : l'un, séparé, comme le bâton; l'autre, conjoint, comme la main. C'est par l'instrument conjoint que l'instrument est mû : le bâton est mû par la main. Puis donc que la cause efficiente principale de la grâce est Dieu Lui-même, à qui se compare l'humanité du Christ comme un instrument conjoint, et le sacrement comme un instrument séparé, il s'ensuit qu'il faut que la vertu salutaire dérive de la divinité du Christ par son humanité aux sacrements. D'autre part, la grâce sacramentelle semble être ordonnée surtout à deux choses ; savoir : à enlever les défauts des péchés passés, en tant que l'acte n'est plus, mais que les suites demeurent; et, aussi, à perfectionner l'âme en ce qui touche au culte de Dieu selon la religion de la vie chrétienne. Il est, par ailleurs, manifeste, après ce qui a été dit plus haut (q. 48, art. 1, 2, 6 ; q. 49, art. 1, 3), que le Christ nous a libérés de nos péchés, surtout par sa Passion, non seulement comme cause efficiente et méritoire, mais aussi comme cause satisfactoire. Pareillement encore, par sa Passion, Il a inauguré le rite de la religion chrétienne, *s'offrant Lui-même en oblation et en victime à Dieu*, comme il est dit *aux Éphésiens*, ch. 5 (v. 2). D'où il suit manifestement que les sacrements de l'Église ont, à un titre spécial, leur vertu de la Passion du Christ, dont la vertu nous est, en quelque manière, unie par la réception des

sacrements. Le signe de cela se trouve en ce que du côté du Christ suspendu à la croix s'écoulèrent l'eau et le sang, l'eau se rapportant au baptême, et le sang à l'Eucharistie, qui sont les sacrements principaux ». — Nous pouvons voir, à la suite de cet article de saint Thomas, combien juste est l'expression traditionnelle qui représente les sacrements comme des sortes de canaux qui par un côté se rattachent à la Passion du Christ où ils puisent leur vertu, et, de l'autre, aboutissent à chacun de nous pour nous transmettre dans toute son efficacité cette vertu de la Passion du Christ seule capable de réparer en nous les ruines du péché et de nous faire participer au sacerdoce de Jésus-Christ.

L'*ad primum* fait observer que « le Verbe, selon qu'Il était au commencement en Dieu, vivifie les âmes à titre d'agent principal ; toutefois, sa chair et les mystères accomplis en elle coopèrent d'une manière instrumentale à la vie de l'âme. Quant à la vie du corps, ce n'est pas seulement comme instruments, mais aussi comme une sorte de cause exemplaire, selon qu'il a été dit plus haut » (q. 56, art. 1, *ad 3^um^*).

L'*ad secundum* déclare que « *par la foi, le Christ habite* en nous, comme il est dit *aux Éphésiens*, ch. III (v. 17). Et c'est pourquoi la vertu du Christ nous est unie par la foi. Et parce que la vertu qui remet les péchés appartient à un titre spécial à la Passion du Christ, il suit de là que par la foi de la Passion du Christ les hommes sont spécialement libérés de leurs péchés, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. III (v. 25) : *Celui que Dieu a constitué propitiatoire par la foi en son sang*. C'est pour cela aussi que la vertu des sacrements, qui est ordonnée à enlever les péchés, vient surtout de la foi à la Passion du Christ ».

L'*ad tertium* fait une distinction entre le terme auquel aboutit notre justification et son point de départ. « La justification est attribuée à la Résurrection » du Christ, « en raison de ce à quoi elle se termine, savoir la nouveauté de la vie par la grâce. Mais elle est attribuée à la Passion en raison de son point de départ, qui est la rémission du péché ».

Les sacrements de la loi nouvelle concourent efficacement à la production de la grâce dans nos âmes. Ils sont des moyens de salut où se trouve contenue comme dans la cause instrumentale qui sert à la produire, la grâce sacramentelle destinée à refaire nos âmes après les défaillances du péché et à les mettre à même d'agir dans leur vie conformément à l'idéal proposé devant nos yeux et qui n'est pas autre que Jésus-Christ. Faire de nous de dignes membres de Jésus-Christ, réparer notre nature et la hausser jusqu'à la qualité de membre vivant du Fils de Dieu fait homme dans les mystères de sa Rédemption, tel est le but et la raison d'être des sacrements. Ceux de la loi nouvelle atteignent ce résultat et le réalisent par la vertu très réelle et très spéciale qui est en eux et qu'ils tiennent de la Passion du Christ. — Mais que penser des sacrements de l'ancienne loi, au sujet de cette vertu. Faut-il dire qu'elle était aussi en eux et qu'ils causaient la grâce comme ceux de la la loi nouvelle. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si les sacrements de l'ancienne loi causaient la grâce?

Trois objections veulent prouver que « les sacrements de l'ancienne loi causaient la grâce ». — La première en appelle à ce que « comme il a été dit (art. précéd.), les sacrements de la loi nouvelle ont leur efficacité de la foi à la Passion du Christ. Or, la foi à la Passion du Christ fut dans l'ancienne loi comme dans la loi nouvelle ; car *nous avons le même Esprit de foi*, ainsi qu'il est dit dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 13). De même donc que les sacrements de la loi nouvelle confèrent la grâce, pareillement aussi les sacrements de la loi ancienne conféraient la grâce ». — La seconde objection déclare que « la sanctification ne se fait que par la grâce. Or, par les sacrements de l'ancienne loi les hommes étaient sanctifiés. Il est dit, en effet, dans le *Lévitique*, ch. VIII (v. 31) : *Quand il les eut sanctifiés*, et il s'agit de Moïse sanctifiant Aaron et ses

fils, *dans leurs vêtements*, etc. Donc il semble que les sacrements de l'ancienne loi conféraient la grâce ». — La troisième objection cite le vénérable « Bède », qui, « dans l'homélie de la *Circoncision* (hom. X), dit : *Dans la loi, la circoncision avait la même action de secours salutaire contre la blessure du péché originel, que le baptême a coutume d'avoir au temps de la grâce manifestée*. Or, le baptême, maintenant, confère la grâce. Donc la circoncision conférait la grâce. Et, pour la même raison, les autres sacrements légaux la conféraient aussi, attendu que comme le baptême est la porte des sacrements de la loi nouvelle, ainsi la circoncision était la porte des sacrements de la loi ancienne; ce qui faisait dire à l'Apôtre, dans son épître *aux Galates*, ch. v (v. 3) : *Je rends témoignage à quiconque pratique sur soi la circoncision, qu'il est tenu d'observer toute la loi* ».

L'argument *sed contra* cite un autre texte de saint Paul, « *aux Galates* », où « il est dit, ch. iv (v. 9) : *Vous vous tournez de nouveau vers les éléments infirmes et vains ; — c'est-à-dire*, explique la glose, *vers la loi, qui est appelée infirme, parce qu'elle ne donnait point la justification parfaite*. Or, la grâce donne la justification parfaite. Donc les sacrements de l'ancienne loi ne conféraient point la grâce ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare d'abord qu' « on ne peut pas dire que les sacrements de l'ancienne loi conférâssent la grâce qui justifie, par eux-mêmes, ou par leur propre vertu; car, de la sorte, la Passion du Christ n'eût pas été nécessaire, selon cette parole de l'Épître *aux Galates*, ch. ii (v. 21) : *Si la justice est par la loi, le Christ est mort inutilement*. Mais on ne peut pas dire, non plus », poursuit le saint Docteur, « qu'ils eussent de la Passion du Christ la vertu de conférer la grâce qui justifie. Comme on le voit, en effet, par ce qui a été dit précédemment (art. précéd.; q. 48, art. 6, *ad* 2^{um}; q. 49, art. 1, *ad* 4^{um}, *ad* 5^{um}), la vertu de la Passion du Christ nous est unie par la foi et par les sacrements ; mais d'une manière différente : car la continuation qui est due à la foi se fait par un acte de l'âme; tandis que la continuation des sacrements se fait par l'usage des choses extérieures. Or, rien n'empêche que ce qui vient après dans le temps, meuve, avant d'être » dans la réa-

lité, « selon qu'il est dans l'acte de l'âme : c'est ainsi que la fin, qui vient après dans le temps, meut l'agent selon qu'elle est perçue et désirée par lui. Mais ce qui n'est pas encore dans la nature ou la réalité des choses ne meut point selon l'usage des choses extérieures »; car, n'étant pas, il ne peut avoir aucune action sur les choses inanimées. « De là vient que la cause efficiente ne peut pas venir après dans l'être, à considérer l'ordre de la durée, comme la cause finale. Il est donc manifeste que de la Passion du Christ, qui est la cause de la justification des hommes, dérive, à propos, la vertu de justifier, dans les sacrements de la loi nouvelle, mais non dans les sacrements de la loi ancienne. Et cependant, par la foi à la Passion du Christ les anciens Pères étaient justifiés, comme nous le sommes aussi nous-mêmes. Quant aux sacrements de l'ancienne loi, ils étaient de certaines protestations de cette foi » à la Passion du Christ, « pour autant qu'ils signifiaient la Passion du Christ et les effets » qu'elle devait produire. « On voit donc, par là, que les sacremeuts de l'ancienne loi n'avaient point en eux une vertu qui les fit coopérer à la collation de la grâce qui justifie; mais seulement ils signifiaient la foi par laquelle on était justifié ».

L'*ad primum* fait observer que « les anciens Pères avaient la foi à la Passion du Christ qui devait venir : et pour autant que cette Passion future du Christ était perçue par leur esprit, elle pouvait justifier. Mais nous, nous avons la foi à la Passion du Christ qui a précédé; et », parce qu'elle a été maintenant réalisée, « elle peut justifier même selon l'usage réel des choses sacramentelles », leur communiquant la vertu instrumentale qui devait d'abord dériver en elle de la divinité du Christ, « ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article). Suivant le mot que devait consacrer le concile de Trente, les sacrements de la loi nouvelle justifient *ex opere operato*, tandis que ceux de la loi ancienne justifiaient seulenent *ex opere operantis*, par la foi dont ils étaient les signes.

L'*ad secundum* répond que « cette sanctification » dont il est parlé au sujet des sacrements ou des rites de l'ancienne loi, « était figurative : les hommes, en effet, étaient dits sanctifiés,

par cela qu'ils étaient appliqués au culte divin selon le rite de l'ancienne loi, qui était ordonné tout entier à figurer la Passion du Christ ». C'était une sanctification légale et figurative, qui, de soi, n'allait pas à justifier les âmes : elle n'était accompagnée de cet effet qu'en raison et en vertu de la foi à la Passion ou aux mystères du Christ symbolisés par les anciens rites.

L'*ad tertium* est très précieux et très important. Saint Thomas y touche à la circoncision en tant qu'elle intéresse la question actuelle. — Il nous avertit qu'à ce sujet ou « touchant la circoncision se sont fait jour des opinions multiples. — Les uns ont dit que par la circoncision n'était point conférée la grâce, mais que seulement le péché était enlevé. Mais, déclare le saint Docteur, cela ne peut pas être ; car l'homme n'est point justifié du péché, si ce n'est par la grâce, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. III (v. 24) : *Justifiés gratuitement par sa grâce.* — A cause de cela, d'autres ont dit que par la circoncision était conférée la grâce quant aux effets qui sont d'écarter la coulpe, mais non quant aux effets positifs. Mais, reprend le saint Docteur, cela aussi paraît être faux. Par la circoncision, en effet, était donnée aux enfants la faculté de parvenir », au temps voulu, « à la gloire » du ciel, « qui est l'effet positif ultime de la grâce. Et, de plus, selon l'ordre de la cause formelle, les effets positifs viennent naturellement avant les effets privatifs, bien que selon l'ordre de la cause matérielle, il en soit inversement : c'est qu'en effet, la forme n'exclut la privation qu'en *informant* le sujet. — Aussi bien, d'autres ont dit que la circoncision conférait la grâce, même quant à un certain effet positif, qui est de rendre digne de la vie éternelle, mais non pas cependant quant à ce qui est de réprimer la concupiscence, qui pousse à pécher. Et, ajoute saint Thomas, il fut un temps où cela m'avait paru aussi » (cf. les *Sentences*, liv. IV, dist. 1, q. 2, art. 4, q^{la} 3). Voici donc un des cas — ils sont d'ailleurs très rares — où sur un point de doctrine, saint Thomas nous avertit lui-même qu'il n'a pas eu toujours la même pensée. « Mais, poursuit le saint Docteur, si on y prend soigneusement garde, il apparaît que cela même », le dernier sentiment qu'il vient de signaler et qu'il avait accepté autrefois, « n'est point vrai :

car la plus petite grâce peut résister à n'importe quelle concupiscence et mériter la vie éternelle » : il s'agit là évidemment de la grâce sanctifiante. — « Et c'est pourquoi il paraît mieux de dire que la circoncision était le signe de la foi qui justifiait ; ce qui fait dire à l'Apôtre, dans son Épître *aux Romains*, ch. IV (v. 11), qu'*Abraham reçut le signe de la circoncision, signe de la justice de la foi.* La circoncision conférait donc la grâce, en tant qu'elle était le signe de la Passion du Christ qui devait venir, comme il sera vu plus loin » (q. 70, art. 4). Dans la circoncision, pas plus que dans les autres sacrements de l'ancienne loi, n'était aucune vertu instrumentale qui pût causer la grâce : ceci devait absolument être réservé aux sacrements de la loi nouvelle. Si on parle de la collation de la grâce, au sujet de la circoncision, c'est toujours, et uniquement, parce qu'elle était un signe de la foi à la Passion du Christ : laquelle foi, seule, et non la circoncision elle-même, contribuait à la justification des anciens Pères.

Tel est donc le vrai rapport des sacrements de la loi ancienne aux sacrements de la loi nouvelle, en ce qui est de la causalité de la grâce. Les premiers figuraient seulement la Passion du Christ et les effets que cette Passion du Christ devait produire dans les âmes ; et, en les figurant, elle amenait l'esprit et le cœur des hommes à en vivre par une foi aimante. Les sacrements de la loi nouvelle portent en eux la vertu même de la Passion du Christ ; si bien qu'appliqués aux âmes, ils suffisent à produire en elles tous les effets de la Passion du Christ, à moins que l'homme, par sa faute, n'y mette quelque obstacle.

Après avoir étudié le premier effet des sacrements, qui est leur effet principal, la grâce, nous devons examiner maintenant ce que saint Thomas nous a annoncé déja comme l'effet secondaire des sacrements, le caractère. Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION LXIII

DU SECOND EFFET DES SACREMENTS, QUI EST LE CARACTÈRE

Cette question comprend six articles :

1° Si par les sacrements est causé un certain caractère dans l'âme?
2° Ce qu'est ce caractère?
3° De qui est ce caractère?
4° En quoi il se trouve comme dans son sujet?
5° S'il s'y trouve d'une manière indélébile?
6° Si tous les sacrements impriment un caractère?

Article Premier.

Si le sacrement imprime un certain caractère dans l'âme?

Trois objections veulent prouver que « le sacrement n'imprime pas un caractère dans l'âme ». — La première, très profonde, fait remarquer que « le caractère paraît désigner un certain signe distinctif. Or, la distinction des membres du Christ par rapport aux autres se fait par la Prédestination éternelle, qui ne met rien dans le prédestiné, mais seulement en Dieu qui prédestine, comme il a été vu dans la Première Partie (q. 23, art. 2). Il est dit, en effet, dans la seconde Épître *à Timothée*, ch. II, (v. 19) : *Le solide fondement de Dieu demeure, portant ce signe : Dieu connaît ceux qui sont à Lui.* Donc les sacrements n'impriment pas un caractère dans l'âme ». — La seconde objection appuie sur la raison de *signe* dans le caractère. Car « le caractère est un signe distinctif. Or, le signe, comme le dit saint Augustin, au livre II de *la Doctrine chrétienne* (ch. I), *est ce qui, en dehors de l'image produite dans les sens, fait venir quelque autre chose à la connaissance* » de l'esprit. D'autre part, « il n'est rien dans l'âme qui produise une image dans les sens. Donc il

semble que dans l'âme n'est point imprimé un caractère par les sacrements ». — La troisième objection déclare que « comme par les sacrements de la loi nouvelle le fidèle est distingué de l'infidèle, de même aussi par les sacrements de l'ancienne loi. Or, les sacrements de l'ancienne loi n'imprimaient pas de caractère ; et, aussi bien, ils sont appelés *justices de la chair*, selon l'Apôtre dans son épître *aux Hébreux*, ch. IX (v. 10). Donc il semble que les sacrements de la loi nouvelle, non plus », ne causent pas de caractère dans l'âme.

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « l'Apôtre dit, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 21, 12) : *Celui qui nous a oints, c'est Dieu, Lui qui nous a marqués aussi d'un sceau, et qui a donné le gage de l'Esprit dans nos cœurs* ». Le texte grec porte : χρίσας ἡμας θεός. ὁ καί σφραγισάμενος ἡμᾶς καί δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. « Or, poursuit l'argument, le caractère n'est pas autre chose qu'un certain sceau » ou une certaine marque distinctive. « Donc il semble que Dieu, par les sacrements, imprime en nous son caractère ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle et précise que « comme on le voit par ce qui a été dit précédemment (q. précéd., art. 5), les sacrements de la loi nouvelle sont ordonnés à deux choses ; savoir : au remède contre le péché ; et à parfaire l'âme dans les choses qui touchent au culte de Dieu selon le rite de la vie chrétienne. Or, quiconque est député à quelque chose de déterminé a coutume d'être marqué d'un signe en fonction de cette chose : c'est ainsi que les soldats qui étaient inscrits pour la milice avaient coutume autrefois d'être marqués de certains caractères corporels, en raison de ce qu'ils étaient députés à quelque chose de corporel. A cause de cela, comme les hommes par les sacrements sont députés à quelque chose de spirituel ayant trait au culte de Dieu, il s'ensuit que par eux les fidèles sont marqués d'un certain caractère spirituel. Aussi bien saint Augustin dit, au livre II *contre Parménien* (ch. XIII) : *Si le caractère de la milice qu'il porte dans son corps fait horreur au soldat sans courage qui a refusé de combattre, et que, recourant à la clémence de l'Empereur, après avoir fait sa supplique et recouvré sa grâce, il commence de combattre, est-ce que, l'homme ainsi libéré*

et corrigé, on retirera son caractère, et n'est-ce pas plutôt qu'on le reconnaît et l'approuve? Serait-ce donc que les sacrements chrétiens adhèrent moins que cette marque corporelle? »

L'*ad primum* répond que « les fidèles du Christ sont députés à la récompense de la gloire future par le sceau de la Prédestination divine. Mais aux actes qui conviennent à l'Église présente », ou à l'état de l'Église sur la terre, « ils sont députés par un certain signe ou sceau spirituel qui porte le nom de caractère ».

L'*ad secundum* fait observer d'abord, que « le caractère imprimé dans l'âme a la raison de signe, en tant qu'il est imprimé par le sacrement sensible : par cela, en effet, l'on sait que quelqu'un est marqué du caractère baptismal, qu'il a été lavé par l'eau, qui tombe sous les sens ». C'est une première réponse, qui montre que la raison de signe, même en ce qu'elle implique de sensible, peut convenir au caractère sacramentel, bien qu'il soit lui-même dans l'âme, et, de ce chef, ne puisse pas tomber sous les sens. Une seconde réponse consiste à dire qu' « on peut, d'ailleurs, appeler du nom de caractère ou de signe et de sceau, tout ce qui configure à quelqu'un ou distingue d'un autre, même s'il n'est pas chose sensible. C'est ainsi que le Christ est dit *la figure ou le caractère de la substance du Père*, au témoignage de l'Apôtre, dans son épître *aux Hébreux*, ch. I (v. 3) ».

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 62, art. 6), les sacrements de l'ancienne loi n'avaient pas en eux de vertu spirituelle coopérant à quelque effet spirituel. Et c'est pourquoi, dans ces sacrements, n'était point requis son caractère spirituel ; mais il suffisait, là, de la circoncision corporelle, que l'Apôtre appelle du nom de *signe* » ou de sceau et marque, distinguant de ceux qui ne lui appartenaient pas les membres de l'ancien peuple.

La conclusion de saint Thomas dans cet article est de foi. Elle a été définie par le concile de Trente. Le canon 9e de la Session VII prononce l'anathème contre quiconque dirait que certains sacrements de la loi nouvelle, savoir le baptême, la

confirmation et l'Ordre, comme nous aurons à le préciser bientôt, « n'impriment pas un caractère dans l'âme, c'est-à-dire un certain signe spirituel et indélébile ». — Mais ce caractère, qu'est-il en lui-même? Comment devons-nous le concevoir? Quelle est bien sa nature? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si le caractère est une puissance spirituelle?

Quatre objections veulent prouver que « le caractère n'est pas une puissance spirituelle ». La teneur même de ces objections, et aussi le corps de l'article et les réponses nous préciseront le sens du mot *puissance*, qui est le mot essentiel dans cette question du caractère des sacrements. — La première dit que « le *caractère* semble être la même chose que la *figure;* et, aussi bien, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. I (v. 3), où nous lisons *la figure de sa substance*, on a, dans le grec, à la place du mot *figure*, le mot *caractère*. Or, la figure se trouve », dans l'ordre des divers êtres et modes d'être assignés par Aristote, au livre des *Catégories*, dans la catégorie de la *qualité*, et comme cette catégorie comprend quatre espèces différentes, savoir : l'*habitus* et la *disposition;* la *puissance* et *l'impuissance* la *passion* et la *qualité possible ;* la *forme* et la *figure;* c'est, on voit « dans la quatrième espèce de la qualité », que se trouve la figure; « et, par suite, elle diffère de la puissance, qui se trouve », nous venons de le rappeler, « dans la deuxième espèce de la qualité. Donc le caractère n'est point une puissance spirituelle ». — La seconde objection arguë de ce que « saint Denys dit, au chapitre II de la Hiérarchie *ecclésiastique*, que *la divine béatitude reçoit à sa participation* celui qui s'y trouve admis, *et, par sa propre lumière, comme par un certain sceau, lui livre sa participation*. Par où il semble que le caractère est une certaine lumière. Or, la lumière appartient plutôt à la troisième espèce de la qualité. Donc le caractère n'est pas une puissance, attendu que la puissance paraît appartenir à la deuxième espèce de la

qualité ». — La troisième objection fait observer que « d'aucuns définissent ainsi le caractère : *Un signe saint de la communion de la foi et de l'ordination sainte donné par le Hiérarque.* Or, le signe est dans le genre de la relation, non dans le genre » de la qualité et « de la puissance. Donc le caractère n'est pas une puissance spirituelle ». — La quatrième objection dit que « la puissance a raison de cause et de principe ; comme on le voit au livre V des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 14 ; Did., liv. IV, ch. XII). Or, le signe, qui est mis dans la définition du caractère, appartient plutôt a la raison d'effet. Donc le caractère n'est pas une puissance spirituelle ».

L'argument *sed contra* est ici du plus haut intérêt. Il part d'un texte d' « Aristote », qui, « au livre II de l'*Éthique* (ch. V, n. 2 ; de S. Th., leç. 5), dit : *Trois choses sont dans l'âme : la puissance, l'habitus et la passion.* Or, le caractère n'est point la passion : car la passion passe tout de suite ; et le caractère est indélébile, comme il sera dit plus loin (art. 5). Pareillement, il n'est pas l'habitus ; car il n'est aucun habitus qui puisse se rapporter à ce qui est bien et à ce qui est mal ; or, le caractère se rapporte à l'un et à l'autre : les uns, en effet, en usent bien, et les autres en usent mal ; chose qui n'arrive point dans les habitus : car de l'habitus de la vertu, *il n'est personne qui use mal* (saint Augustin, *du Libre arbitre*, liv. II, ch. XIX) ; et de l'habitus du vice, il n'est personne qui use bien. Donc il demeure que le caractère est une puissance ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur ce que « comme il a été dit (art. précéd.), les sacrements de la loi nouvelle impriment un caractère, en tant que par eux on est député au culte de Dieu selon le rite de la religion chrétienne. Aussi bien, saint Denys, au chapitre II de la *Hiérarchie Ecclésiastique*, après avoir dit que Dieu, *par un certain signe, donne la participation de Lui-même à celui qui approche*, ajoute : *faisant de lui un être divin et qui communique les choses divines.* Or, le culte divin consiste ou à recevoir certaines choses divines, ou à les livrer aux autres. Pour l'une et l'autre de ces deux choses est requise une certaine puissance : car, pour livrer quelque chose aux autres, est requise une puissance active ; et pour recevoir soi-

même quelque chose, est requise une puissance passive. Il suit de là que le caractère implique une certaine puissance spirituelle, ordonnée aux choses qui regardent le culte divin. Il faut savoir cependant, ajoute saint Thomas, que cette puissance spirituelle est quelque chose d'instrumental ; comme il a été dit, plus haut (q. 62, art. 4), de la vertu qui est dans les sacrements. C'est qu'en effet, avoir le caractère du sacrement convient aux ministres de Dieu ; et le ministre a raison d'instrument, comme le dit Aristote, au livre I des *Politiques* (ch. II, n. 4 ; de S. Th., leç. 2). Par conséquent, de même que la vertu qui est dans les sacrements n'est point dans un genre par soi, mais par réduction, en raison de ce qu'elle est quelque chose de fluide et d'incomplet ; pareillement aussi, le caractère n'est point proprement dans un genre ou dans une espèce, mais il se ramène à la deuxième espèce de la qualité ». — Ainsi donc, pour saint Thomas, le caractère sacramentel appartient, par voie de réduction, à un genre d'être qui n'est pas la substance, mais un accident ; et, parmi les neuf genres d'accidents, au genre qualité ; et, parmi les quatre espèces de la qualité, à la deuxième espèce, la puissance. — Cette doctrine donnée ici par saint Thomas d'une manière si nette et si ferme, a été acceptée unanimement par tous ses disciples. Mais, en dehors de saint Thomas et de son École, la diversité des opinions sur la question actuelle a été traduite par Tolet en disant qu'il y a autant de sentiments que de têtes : *quot capita tot sensus*. Les principales de ces opinions, déja existantes du temps de saint Thomas et qui devaient être reprises depuis, se trouvent signalées et réfutées dans les objections et les réponses du présent article.

Une première opinion a été exclue dans l'argument *sed contra*. C'était celle d'Alexandre de Halès et de saint Bonaventure, qui rattachaient le caractère sacramentel à la première espèce de la qualité : ils en faisaient une *disposition* ou un *habitus*. Cette opinion devait être reprise par Suarez (disp. XI, sect. 3), par Vasquez (disp. 134, ch. 3), par Bellarmin (liv. II des *Sacrements*, ch. 19). Elle demeure réfutée par la belle argumentation du *sed contra*. Il n'y a pas à y revenir.

L'*ad primum* réfute l'opinion de ceux qui voulaient mettre le caractère sacramentel dans la quatrième espèce de la qualité. Ils en faisaient une *figure*. Saint Thomas nous dit même, dans son Commentaire sur les *Sentences* (IV, dist. 4, q. 1 art. 1), que d'aucuns allaient jusqu'à préciser le genre de cette figure et ils disaient qu'elle était en forme de croix. Ce sont là des rêveries. Car « la configuration est une certaine détermination de la quantité. Il s'ensuit qu'à proprement parler, elle ne se trouve que dans les choses corporelles; dans les choses spirituelles, on ne la dit que par mode de métaphore. D'autre part, une chose n'est placée dans un genre ou dans une espèce que par ce qui lui est attribué au sens propre. Par conséquent, le caractère ne peut pas être dans la quatrième espèce de la qualité; bien que d'aucuns l'aient soutenu ».

L'*ad secundum* signale et réfute l'opinion de ceux qui voulaient mettre le caractère dans la troisième espèce de la qualité. Cette opinion est exclue d'un mot par saint Thomas. « Dans la troisième espèce de la qualité ne se trouvent que les passions sensibles ou les qualités sensibles », comme le chaud, le froid, le sec et l'humide; ou encore la lumière et tous les phénomènes qui s'y rattachent. « Or, le caractère », s'il peut, en effet, être dit une lumière, comme le voulait l'objection à la suite de saint Denys, « n'est pas une lumière sensible », mais une lumière spirituelle. « Et, par suite, il n'est point dans la troisième espèce de la qualité, comme quelques-uns l'ont dit ». Parmi ces quelques-uns, on cite Guillaume d'Auxerre. Plus tard, de Lugo devait reprendre ce sentiment.

L'*ad tertium* répond à ceux qui ne mettaient point le caractère sacramentel dans telle ou telle espèce de la qualité, mais en dehors du genre même de la qualité, et plutôt dans le genre relation. Ils appuyaient sur ce fait que le caractère est un certain signe, une certaine désignation ou destination; et tout signe dit un rapport à la chose signifiée. Sans doute, accorde saint Thomas. Mais « la relation qui est impliquée dans le mot *signe* doit être fondée sur quelque chose », qui se trouve dans un sujet et qui fait que tel sujet se rapporte à tel objet. « Or, ici, la relation de ce signe qu'est le caractère ne peut pas être

fondée immédiatement sur l'essence de l'âme ; car, de ce chef, elle conviendrait à toute âme naturellement. Il faut donc mettre quelque chose dans l'âme, sur quoi se fondera cette relation. Et cela même est l'essence du caractère. D'où il suit qu'il ne faudra pas que le caractère soit dans le genre de la relation ; comme quelques-uns l'ont dit ». — Par cette belle réponse de saint Thomas, se trouvait exclue d'avance l'erreur que devait soutenir Durand de Saint-Pourçain. Il devait faire du caractère sacramentel un simple signe de raison ou une dénomination extrinsèque reposant simplement sur le fait d'avoir reçu les sacrements. Un tel sentiment, du reste, est intolérable, après le concile de Trente, qui parle de « signe imprimé dans l'âme ». Scot et son école devaient émettre une opinion analogue à celle de Durand, moins radicale cependant. Ils ne disent pas que le caractère ne soit qu'une relation de raison. Ils acceptent qu'il est une relation réelle. Mais ils ne veulent pas qu'il soit autre chose qu'une relation. Leur opinion ne tient pas, pour la raison que nous donne ici saint Thomas. Toute relation réelle, en effet, suppose, dans le sujet où elle se trouve, une réalité proportionnée qui en est la base ou le fondement. Or, quoi qu'en dise Scot, cette réalité ne peut pas être l'essence de l'âme ; et la raison de saint Thomas le prouve surabondamment.

L'*ad quartum* résout la difficulté tirée du côté de la « puissance », entraînant la raison de « cause » ou de « principe », plutôt que la raison de « signe ». Saint Thomas répond dans le sens de l'*ad 2^um^* de l'article précédent, pour ce qui est de la raison de signe appliquée au caractère : « le caractère a la raison de signe par comparaison au sacrement sensible qui l'imprime. Mais, considéré en lui-même, il a la raison de principe, selon le mode qui a été déjà dit » (au corps de l'article).

Le caractère sacramentel est donc un certain pouvoir, une certaine puissance dont se trouvent revêtus ceux qui ont reçu tel ou tel sacrement. Cette puissance ou ce pouvoir sera déterminé par la nature même des actes auxquels il sera ordonné. Et parce que ces actes-là consistent dans le fait de *participer* au culte divin selon le rite de la religion chrétienne, le pouvoir

dont il s'agit, ou le caractère sacramentel, sera donc une participation au droit et au pouvoir qui doivent se trouver quelque part d'une façon pleine et entière. Ce sera donc quelque chose de participé, de dérivé, d'analogue à la vertu instrumentale qui ne se trouve en un sujet donné qu'en dépendance d'une cause principale ; mais qui fait que le sujet qui en est doté se distingue de tous ceux qui n'ont pas le même privilège, le même droit ou le même pouvoir. — S'il en est ainsi, si le caractère sacramentel est un pouvoir ou un droit participé, dérivé, nous ne le connaîtrons d'une connaissance parfaite que si nous le référons à la source d'où il dérive. Cette source, quelle est-elle? L'article suivant a pour objet de nous le dire.

Article III.

Si le caractère sacramentel est le caractère du Christ?

Trois objections veulent prouver que « le caractère sacramentel n'est pas le caractère du Christ ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 30) : *Veillez à ne pas contrister l'Esprit-Saint de Dieu, dans lequel vous avez été marqués du signe*. Or, cette marque du signe est comprise dans la raison de caractère. Donc le caractère sacramentel doit être attribué à l'Esprit-Saint plutôt qu'au Christ ». — La seconde objection appuie sur ce que « le caractère a la raison de signe. Et il est le signe de la grâce qui est conférée par le sacrement. D'autre part, la grâce est infusée à l'âme par toute la Trinité : aussi bien est-il dit dans le psaume (LXXXIII, v. 12) : *La grâce et la gloire, c'est le Seigneur qui les donne*. Il semble donc que le caractère sacramentel ne doit pas être attribué spécialement au Christ ». — La troisième objection fait observer que « si tel sujet reçoit le caractère, c'est pour qu'il soit distingué des autres. Or, ce par quoi les saints sont distingués des autres, c'est la charité, qui, *seule, distingue entre les fils du Royaume et les fils de la perdition*, comme le dit saint Augustin, au livre XV de *la Trinité* (ch. XVIII) ; et, aussi bien, les fils eux-mêmes de

la perdition sont dits avoir le caractère de la Bête; comme on le voit par l'*Apocalypse*, ch. XIII (v. 16, 17). Or, la charité n'est point attribuée au Christ; mais plutôt à l'Esprit-Saint, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. V (v. 5) : *La charité de Dieu a été répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné*; ou, aussi, au Père, selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, chapitre dernier (v. 13) : *La grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ et la grâce de Dieu*. Donc il semble que le caractère sacramentel ne doit pas être attribué au Christ ».

L'argument *sed contra* oppose que « quelques-uns définissent ainsi le caractère (Cf. Albert-le Grand, *Sentences*, liv. IV, dist. 6, art. 4) : *Le caractère est une note distinctive, imprimée par le Caractère éternel dans l'âme raisonnable selon une image assimilant la Trinité créée à la Trinité incréée, qui l'a créée et la crée à nouveau, et la distinguant de ceux qui n'ont point cette note selon l'état de la foi*. Or, ce caractère éternel est le Christ Lui-même; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. I (v. 3) : *Lequel étant la splendeur de sa gloire et la figure*, c'est-à-dire le caractère *de sa substance*. Donc il semble que le caractère doit être proprement attribué au Christ ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuie sur la doctrine déjà exposée et la formule à nouveau en la précisant encore. « Ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut, déclare-t-il, le caractère est proprement un certain signe ou un certain sceau qui marque une chose comme ordonnée à une certaine fin : c'est ainsi que le denier est marqué d'un certain signe en vue de servir aux échanges; et les soldats sont marqués d'un certain caractère comme députés à la milice. Or, poursuit saint Thomas, l'homme fidèle » ou qui professe la foi du Christ « est député à deux choses. D'abord, et principalement, il est député à la fruition de la gloire : *primo et principaliter ad fruitionem gloriæ*. Et, en vue de cette fin, les hommes sont marqués du sceau de la grâce; selon cette parole du prophète Ézéchiel, ch. IX (v. 4) : *Marque d'un Thau les hommes qui gémissent et sont dans la douleur*; et cette autre de l'*Apocalypse*, ch. VII (v. 3) : *Vous ne nuirez point à la terre, et à la mer, ni aux arbres, jusqu'à*

ce que nous ayons marqué au front les serviteurs de notre Dieu. Secondement, chaque fidèle est député à recevoir ou à livrer aux autres les choses qui appartiennent au culte de Dieu : *Secundo deputatur quisque fidelis ad recipiendum vel tradendum aliis ea quae pertinent ad cultum Dei.* Et, à cette fin, est député proprement le caractère sacramentel. Or, dans sa totalité, le rite de la religion chrétienne dérive du sacerdoce du Christ. Il s'ensuit manifestement que le caractère sacramentel est spécialement le caractère du Christ, au sacerdoce de qui sont configurés les fidèles par les caractères sacrementels, qui ne sont rien autre que certaines participations du sacerdoce du Christ, dérivées du Christ Lui-même : *Totus ritus christianæ religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cujus sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae* ». — Nous avons voulu citer, dans sa langue même, une partie notable de cet article de saint Thomas où se trouve exprimée en termes si pleins et si savoureux la dignité du chrétien qui porte en lui ces marques, en participation du sacerdoce du Christ, que sont les caractères sacramentels.

L'*ad primum* répond dans le sens de la première acception du mot *caractère* appliqué à l'homme fidèle. Dans le texte, en effet, que citait l'objection, « l'Apôtre parle de la configuration selon laquelle un homme est député à la gloire future, configuration qui se fait par la grâce : *Apostolus loquitur de configuratione secundum quam aliquis deputatur ad futuram gloriam, quae fit per gratium* ». Ici encore, et pour la seconde fois, nous trouvons sous la plume de notre saint Docteur, cette splendide formule de l'homme fidèle *député à la gloire par la grâce*, comme il est député aux choses du culte de Dieu selon le rite de la religion chrétienne rattaché tout entier au sacerdoce du Christ par les caractères sacramentels. Quelles députations que celles-là ! Si les chrétiens catholiques savaient comprendre leur dignité et leur noblesse ! Saint Thomas accorde que cette configuration du fidèle par la grâce « est at-

tribuée à l'Esprit-Saint, en tant qu'il procède ou qu'il provient de l'amour de Dieu qu'Il nous accorde quelque chose gratuitement, ce qui appartient à la raison de grâce ; et l'Esprit-Saint » en Dieu « est l'Amour. Aussi bien est-il dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 4) : *Il y a des divisions des grâces ; mais l'Esprit* », qui les confère, « *est le même* ».

L'*ad secundum* nous avertit que « le caractère sacramentel est » ou a raison de « chose » signifiée et produite, « eu égard au sacrement extérieur ; et il est » ou a raison de « sacrement, par rapport à l'effet dernier », celui de la grâce qu'il signifie et cause. « Il suit de là que quelque chose peut être attribué au caractère à un double titre. D'abord, selon la raison de sacrement ; et, de ce chef, il est signe de la grâce invisible qui est conférée dans le sacrement. D'une autre manière, selon la raison de caractère. Et, de ce chef, il est un signe » ou une marque « qui configure à quelqu'un de principal, chez qui réside l'autorité » ou la source « de ce à quoi un sujet est député : c'est ainsi que les soldats, qui sont députés au combat, sont marqués du signe du chef, par lequel, d'une certaine manière, ils lui sont configurés. Et, de cette sorte, ceux qui sont députés au culte chrétien, dont l'auteur est le Christ, reçoivent le caractère qui les configure au Christ. Aussi bien le caractère sacramentel est proprement le caractère du Christ ». — Il faut distinguer un double aspect dans le caractère sacramentel. D'un côté, il dit un rapport au sacrement extérieur qui le cause ; de l'autre, à la grâce qu'il signifie. Le caractère, en effet, occupe le milieu entre le sacrement extérieur et la grâce. Par rapport à la grâce, il aura donc raison de sacrement ; tandis que, par rapport au sacrement extérieur, il aura raison d'effet produit. A ce second titre et considéré sous sa raison propre de caractère, il pourra bien avoir encore et il aura, en effet, raison de signe, mais non plus de signe sacramentel signifiant la grâce ; il aura raison de signe ou de marque, configurant celui en qui il se trouve, à l'image du chef en qui réside dans sa plénitude le pouvoir ou le droit dont le caractère sacramentel n'est qu'une participation. Ce chef n'est pas autre que le Christ, première source et auteur principal de tout

le culte chrétien. Voilà pourquoi nous disons que le caractère sacramentel est le caractère du Christ.

L'*ad tertium* répond en s'inspirant de la double acception que nous avons vu, par le corps de l'article, qu'on pouvait donner au mot *caractère*. Saint Thomas rappelle d'abord que « par le caractère, un sujet est distingué d'un autre eu égard à une certaine fin à laquelle est ordonné celui qui reçoit le caractère; comme il a été dit du caractère » ou de l'insigne « militaire, par lequel, eu égard au combat, le soldat du roi est distingué du soldat ennemi. Et, semblablement, le caractère des fidèles est ce par quoi les fidèles du Christ se distinguent des serviteurs du démon, soit par rapport à la vie éternelle, soit par rapport au culte de l'Église présente. De ces deux choses, la première se fait par la charité et la grâce, comme le voulait l'objection ; mais la seconde se fait par le caractère sacramentel. Aussi bien même le *caractère de la Bête* peut signifier, par opposition, ou la malice obstinée qui fait que certains sont députés à la peine éternelle, ou la profession d'un culte illicite ».

Le caractère sacramentel, pris au sens strict et selon qu'il désigne la participation au pouvoir ou au droit d'honorer Dieu selon le rite de la religion chrétienne, est une dérivation en nous du pouvoir qui réside pleinement dans le Christ. A vrai dire et dans le plan actuel de Dieu après la chute du genre humain, il n'y a, parmi les hommes, que le Christ qui ait le droit de paraître devant Dieu et de lui rendre un culte qui lui soit agréable. Ce culte, le Christ l'a rendu à Dieu surtout dans l'immolation qu'Il a faite de Lui-même sur la Croix. Aussi bien l'on peut dire que tout le culte chrétien rayonne autour du grand mystère de l'Immolation du Christ. C'est par ce mystère que Dieu est honoré et apaisé; c'est par lui que l'homme rentre en grâce et retrouve tous ses droits perdus. Et le caractère sacramentel n'est rien autre que le pouvoir, pour l'homme, de participer extérieurement à ce mystère conservé intégralement dans le sacrement de l'Eucharistie et dans les autres sacrements qui convergent vers celui-là comme vers leur

centre. Il est donc bien évident que le caractère sacramentel sera une participation en nous du pouvoir plein et parfait qui est dans le Christ. Mais cela même nous oblige à conclure que dans le Christ il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de caractère sacramentel. Dans l'ordre du pouvoir sacerdotal, le Christ, même en tant qu'homme, a raison de *cause principale*. Et puisque le caractère sacramentel a raison de *vertu instrumentale*, il s'ensuit qu'il ne peut convenir au Christ à aucun titre. C'est ainsi, du reste, que dans une armée, les soldats portent bien les insignes du général en chef; mais ce dernier ne porte les insignes de personne. Il est lui-même la raison de tout autre insigne, qui se dit par rapport à lui. De même, dans le rite extérieur du culte chrétien. C'est le Christ qui est le seul chef. Tous les autres dépendent de Lui et doivent porter ses insignes, qui sont, ici, les caractères sacramentels. De là le mot si profond et si vrai de la théologie, que saint Thomas vient de nous justifier dans cet article : « *character sacramentalis est character Christi;* le caractère sacramentel est le caractère du Christ ». Le caractère sacramentel est *la marque du Christ* en tous ses fidèles, qui lui sont incorporés par les sacrements. — Mais où donc et en quelle partie d'eux-mêmes les fidèles du Christ portent-ils cette marque de leur chef. C'est ce que nous allons examiner dans l'article suivant.

Article IV.

Si le caractère est dans les puissances de l'âme comme dans son sujet ?

Trois objections veulent prouver que « le caractère n'est point dans les puissances de l'âme comme dans son sujet ». — La première argue de ce que « le caractère est dit être une disposition à la grâce. Or, la grâce est dans l'essence de l'âme comme dans son sujet, ainsi qu'il a été dit dans la *Seconde Partie* (*1ª-2ae*, 110, art. 4). Donc il semble que le caractère est dans l'essence de l'âme, non dans les puissances ». — La seconde ob-

jection dit que « la puissance de l'âme ne semble pas être le sujet de quelque chose sinon de l'habitus ou de la disposition. Or, le caractère, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2), n'est pas un habitus ou une disposition, mais plutôt une puissance, dont le sujet ne peut être que l'essence de l'âme. Donc il semble que le caractère n'est point, comme dans son sujet, dans la puissance de l'âme, mais plutôt dans l'essence de l'âme ». — La troisième objection fait observer que les « puissances de l'âme raisonnable se distinguent en puissances de connaître et en puissances affectives. Or, on ne peut pas dire que le caractère soit seulement dans la puissance de connaître ni non plus seulement dans la puissance affective ; car il n'est ordonné ni à connaître seulement, ni à l'acte affectif. Pareillement aussi, on ne peut pas dire qu'il soit dans l'une et l'autre, parce que le même accident » numérique « ne peut pas être en divers sujets. Donc il semble que le caractère n'est point dans la puissance de l'âme, comme dans son sujet, mais plutôt dans l'essence de l'âme ».

L'argument *sed contra* rappelle que « comme on le trouve contenu dans la définition du caractère précité (à l'argument *sed contra* de l'article précédent), le caractère est imprimé dans l'âme raisonnable, selon qu'elle a raison d'image » de la Trinité. « Or, l'image de la Trinité, dans l'âme, se considère selon les puissances de l'âme. Donc le caractère existe dans les puissances de l'âme ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare à nouveau que « comme il a été dit (art. 3), le caractère est un certain signe ou sceau », une certaine marque, « dont l'âme se trouve marquée en vue de recevoir ou de livrer aux autres ce qui a trait au culte divin. Or, le culte divin consiste en de certains actes. D'autre part, aux actes sont ordonnées proprement les puissances, comme l'essence est ordonnée à l'être. Il s'ensuit que le caractère n'est point, comme dans son sujet, dans l'essence de l'âme, mais dans sa puissance ».

L'*ad primum* fait observer que « le sujet est attribué à un accident selon la raison de ce à quoi il dispose d'une façon prochaine ; non selon la raison de ce à quoi il dispose d'une

façon éloignée ou indirecte. Or, le caractère, d'une façon directe et prochaine, dispose l'âme à l'exécution des choses qui touchent au culte divin; et, parce que ces choses-là ne se font pas comme il convient sans le secours de la grâce, car, ainsi qu'il est dit en saint Jean, ch. IV (v. 24), *ceux qui adorent Dieu c'est en esprit et en vérité qu'il leur faut adorer*, par voie de conséquence, la divine largesse donne à ceux qui reçoivent le caractère, la grâce par laquelle ils accomplissent dignement ce à quoi ils sont députés. Et c'est pourquoi le sujet doit être attribué au caractère plutôt selon la raison des actes qui touchent au culte divin, que selon la raison de la grâce ».

L'*ad secundum* déclare que « l'essence de l'âme est le sujet de la puissance naturelle qui procède des principes de l'essence. Mais le caractère n'est pas une puissance de cette sorte. Il est une certaine puissance spirituelle, qui vient du dehors. Aussi bien, de même que l'essence de l'âme, par laquelle est constituée la vie naturelle de l'homme, est perfectionnée par la grâce qui fait que l'homme vit spirituellement; de même la puissance naturelle de l'âme est perfectionnée par la puissance spirituelle qu'est le caractère. L'habitus, en effet, et la disposition appartiennent à la puissance de l'âme, parce qu'ils sont ordonnés aux actes, dont les puissances sont les principes. Et, pour la même raison, tout ce qui est ordonné à l'acte doit être attribué à la puissance », — Cet *ad secundum* est très précieux pour nous aider à nous faire une idée exacte du caractère sacramentel. Il est vrai que le caractère sacramentel est une puissance. Mais ce n'est pas une puissance naturelle, qui découle des principes de l'essence. Et voilà pourquoi il n'y a aucune nécessité de lui donner l'essence de l'âme comme sujet propre. Dès là qu'il est une puissance surnaturelle et spirituelle, venue d'en-Haut, nous lui donnerons pour sujet ce qui, dans l'âme, est immédiatement ordonné à agir. Et ce n'est point l'essence; mais bien la faculté. Nous dirons donc que le caractère sacramentel est une perfection surnaturelle se rattachant au genre puissance et subjecté dans une puissance de l'âme pour la parfaire, comme sont déjà subjectés, dans les facultés, les habitus ou les dispositions qui doivent les parfaire en vue de leurs

actes. Seulement, tandis que les habitus ou les dispositions doivent parfaire les puissances ou les facultés, en ce qui est d'agir bien, le caractère a pour mission de leur donner, dans l'ordre des actes hiérarchiques du culte chrétien, le pouvoir même, le pouvoir radical d'agir ou de recevoir.

L'*ad tertium* précise en quelle faculté de l'âme nous devons placer le caractère sacramentel. C'est dans la faculté même où est subjectée la vertu de foi, dans l'intelligence. Et, en effet, « comme il a été dit (au corps de l'article), le caractère est ordonné aux choses qui sont du culte divin. Et le culte divin est une certaine protestation de la foi par des signes extérieurs. Il s'ensuit qu'il faut que le caractère soit dans la faculté de l'âme qui est la faculté de connaître, dans laquelle se trouve la foi ».

Que le caractère sacramentel soit subjecté dans l'intelligence, non pas, ainsi que l'observe très justement Tolet, comme une faculté nouvelle destinée à produire, par elle-même, des actes nouveaux; mais comme une surélévation de cette faculté préexistante dans l'âme, que nous appelons l'intelligence, surélévation qui a pour but ou pour effet de donner à cette faculté un pouvoir nouveau et qu'elle n'avait pas auparavant, pouvoir qui appartiendra à l'homme lui-même et que l'homme tout entier exercera à son compte par l'entremise de cette faculté ainsi surélevée et perfectionnée — d'où le nom de *puissance* que nous donnons au caractère sacramentel —, qu'il en soit ainsi du caractère, nous devons l'accepter, à la suite de saint Thomas et pour les excellentes raisons qu'il nous en donne lui-même. — Du temps de saint Thomas et avant lui, saint Bonaventure (dist. 6, art. 1, q. 3) et Alexandre de Halès (4e partie, q. 19, membre 3), plaçaient le caractère sacramentel dans l'intelligence, la volonté et la mémoire; et ils voulaient ces trois facultés, eu égard à la Trinité, dont il fallait garder l'image. Ce sentiment est impossible, pour la raison que donnait la troisième objection du présent article. — Une seconde opinion devait être celle de Scot (dist. 6, q. 1). Le caractère est mis par lui dans la volonté, pour ce motif que le carac-

tère constitue une obligation. Nous répondons que l'obligation suit le caractère; mais elle ne le constitue pas. — Pour Durand (dist. 4, q. 1), il semblerait que le caractère est subjecté dans la puissance exécutrice, ou même dans l'organe extérieur, dans la main qui agit, ou sur les lèvres qui remuent et profèrent la parole. Et cela, parce que le caractère est ordonné à nous faire produire des actes extérieurs, chose qui est le propre des organes. Sans doute; mais l'homme est un être raisonnable. Il faut donc que son acte parte de plus haut, qu'il vienne de la raison. Du reste, aujourd'hui, un tel sentiment ne pourrait plus se soutenir. Le concile de Florence et le concile de Trente ont défini que le caractère sacramentel est un signe *spirituel*, imprimé dans l'*âme*. — Ce dernier mot a réveillé un sentiment déjà soutenu par Marsile d'Inghen (*in* IV, dist. 4, art. 1), et qui devait être accepté par beaucoup de modernes. Il consiste à dire que le caractère est subjecté immédiatement dans l'essence de l'âme. Tolet, qui pourtant accepte le sentiment de saint Thomas, comme très plausible, déclare que l'opinion de Marsile d'Inghen ne lui déplairait pas. Suarez (disp. 11, sect. 4), Vasquez (disp. 134, chap. 4), Lugo (disp. 6, sect. 4), Bellarmin (*de Sacram.*, c. 19, concl. 4) ont repris cette opinion à leur compte. Elle est réfutée par le mot de saint Thomas, que le caractère est ordonné à l'action; et que le principe immédiat de l'action n'est pas l'essence de l'âme, mais la puissance de la faculté. Que si le concile de Trente parle de l'âme, ce n'est point pour l'opposer à ses facultés, mais pour marquer que le caractère n'est pas quelque chose qui affecte le corps ou ses organes.

Un dernier point nous reste à examiner, au sujet du caractère sacramentel considéré en lui-même. C'est la question de son indélébilité. Elle va faire l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si le caractère se trouve dans l'âme d'une façon indélébile ?

Trois objections veulent prouver que « le caractère ne se trouve point dans l'âme d'une façon indélébile ». — La première déclare que « plus un accident est parfait, plus il adhère fermement. Or, la grâce est plus parfaite que le caractère, puisque le caractère est ordonné à la grâce comme à une fin ultérieure. Si donc la grâce est perdue par le péché, combien plus le caractère doit-il pouvoir se perdre ». — La seconde objection rappelle que « par le caractère, un sujet est député au culte divin, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.). Or, il en est qui du culte divin passent à un culte contraire par l'apostasie de la foi. Donc il semble que ceux-là perdent le caractère sacramentel ». — La troisième objection dit que « la fin cessant, doit cesser aussi ce qui est pour la fin, sans quoi cela demeurerait inutilement : c'est ainsi qu'après la résurrection, le mariage ne sera plus, parce que cessera la génération, à laquelle le mariage est ordonné (cf. saint Matthieu, ch. XXII, v. 30). Or, le culte extérieur, auquel le caractère est ordonné, ne demeurera point dans la Patrie, où rien ne se fera par mode de figure, mais tout dans la pure vérité. Donc le caractère ne demeurera pas à tout jamais dans l'âme. Et, par suite, il n'adhère point d'une façon indélébile ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Augustin », qui, « dans le second livre *Contre Parménien* (ch. XIII), dit : *Les sacrements chrétiens n'adhèrent pas moins que la marque corporelle de la milice.* Or, le caractère militaire n'est point retiré, mais, *approuvé, il est reconnu* en celui qui mérite d'être pardonné du chef après sa faute. Donc le caractère sacramentel non plus ne peut pas être effacé ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle et précise d'une manière particulièrement excellente la notion du caractère déjà formulée dans les articles précédents. « Ainsi qu'il a été

dit (art. 3), le caractère sacramentel est une certaine participation du sacerdoce du Christ dans ses fidèles : en ce sens », explique le saint Docteur, et nous l'avions déjà noté, « que comme le Christ a la pleine puissance du sacerdoce spirituel, pareillement ses fidèles lui sont configurés en ce qu'ils participent une certaine puissance spirituelle à l'endroit des sacrements et des choses qui touchent au culte divin. Et, à cause de cela aussi, il ne convient pas au Christ d'avoir le caractère; mais la puissance de son sacerdoce se compare au caractère comme ce qui est plein et parfait se compare à une participation de lui-même ». Nous l'avions déjà dit : dans l'ordre du pouvoir sacerdotal, le Christ est cause principale et première source; on ne peut donc, à aucun titre, lui attribuer ce qui n'est qu'une dérivation de cette source ou un instrument de cette cause. — Mais, si cela est vrai, si le caractère sacramentel n'est qu'une participation, dans les fidèles du Christ, du plein pouvoir sacerdotal qui est en Lui, il s'ensuit qu'à moins d'impossibilité du côté de l'homme, le caractère sacramentel devra durer autant que le sacerdoce du Christ. « Or, le sacerdoce du Christ est éternel; selon cette parole du psaume (CIX, v. 4) : *Vous êtes prêtre à tout jamais, selon l'ordre de Melchisédech*. Et, de là vient que toute sanctification qui se fait par le sacerdoce du Christ est perpétuelle, tant que la chose consacrée demeure : ce qui se voit, même dans les choses inanimées; car la consécration d'une église ou d'un autel demeure toujours, à moins que cette église ou cet autel ne soient détruits. Puis donc que l'âme est le sujet du caractère selon sa partie intellective, où se trouve la foi, ainsi qu'il a été dit (art. 4, *ad 3um*), il est manifeste que comme l'intelligence est perpétuelle et incorruptible, pareillement le caractère demeure d'une façon indélébile dans l'âme ».

L'*ad primum* répond à la difficulté, très délicate, tirée de l'amissibilité de la grâce. C'est qu'en effet, « autre est la manière dont la grâce existe dans l'âme, autre celle dont le caractère s'y trouve. La grâce est dans l'âme comme une certaine forme qui a l'être complet en elle; tandis que le caractère est dans l'âme comme une certaine vertu instrumentale », qui a

plutôt un être incomplet et en quelque sorte fluide, par mode de mouvement et de perpétuelle succession, « ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2). Or, la forme complète » substantielle ou accidentelle, « est dans le sujet selon la condition du sujet. Et, parce que l'âme est muable ou changeante selon le libre arbitre, tant qu'elle est dans l'état de la voie, il s'ensuit que la grâce est d'une façon muable ou changeante dans l'âme. La vertu instrumentale, au contraire, se considère plutôt selon la condition de l'agent principal » : elle est dans le sujet, selon que l'agent principal use de ce sujet en fonction du but qu'il veut atteindre. « De là vient que le caractère se trouve d'une façon indélébile dans l'âme, non à cause de sa propre perfection, mais à cause de la perfection du sacerdoce du Christ d'où le caractère dérive à titre d'une certaine vertu instrumentale ».

L'*ad secundum* déclare que « comme saint Augustin le dit au même endroit (dans le texte cité dans l'argument *sed contra*), *nous voyons que les apostats eux-mêmes ne manquent point du caractère du baptême ; car, lorsqu'ils reviennent à l'Église par la pénitence, ils ne sont point baptisés de nouveau ; par où l'on juge qu'ils n'ont pu perdre le caractère du baptême*. Et cela, parce que le caractère est une vertu instrumentale, ainsi qu'il a été dit (*ad 1^um*) : or, la raison d'instrument consiste en ce qu'il soit mû par un autre, non en ce qu'il se meuve lui-même, ce qui appartient à la volonté. Il suit de là que même si la volonté est mue en sens contraire » aux choses de la foi, « le caractère n'est pas enlevé, en raison de l'immobilité du moteur principal ».

L'*ad tertium* fait observer que « si, après la vie présente, le culte extérieur ne demeure pas, toutefois la fin de ce culte demeure. Et c'est pourquoi, le caractère demeure : dans les bons, pour leur gloire ; dans les méchants, pour leur ignominie. C'est ainsi, du reste, que l'insigne de la milice demeure dans les soldats, après la victoire obtenue, pour la gloire des vainqueurs, et pour la honte des vaincus ».

La conclusion de cet article est de foi. Le concile de Trente l'a définie. Dans la Session VII^e, nous lisons un canon, le ca-

non 9ᵉ, où il est parlé du « caractère imprimé dans l'âme, signe spirituel et indélébile », qui, pour ce motif, empêche de réitérer les sacrements qui l'impriment.

Il ne nous reste plus, pour terminer cette question du caractère sacramentel, qu'à nous demander quels sont, parmi les sacrements de la loi nouvelle, ceux qui impriment un caractère. Ce va être l'objet de l'article suivant.

Article VI.

Si par tous les sacrements de la loi nouvelle est imprimé un caractère?

Trois objections veulent prouver que « par tous les sacrements de la loi nouvelle est imprimé un caractère ». — La première dit que « par tous les sacrements de la loi nouvelle un sujet devient participant du sacerdoce du Christ. Or, le caractère sacramentel n'est rien autre qu'une participation du sacerdoce du Christ, ainsi qu'il a été vu (art. 3, 5). Donc il semble que par tous les sacrements de la loi nouvelle est imprimé un caractère ». — La seconde objection fait observer que « le caractère est à l'âme en laquelle il se trouve ce que la consécration est aux choses consacrées. Or, par chaque sacrement de la loi nouvelle, l'homme reçoit la grâce sanctifiante, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 62, art. 1). Donc il semble que par chaque sacrement de la loi nouvelle est imprimé un caractère ». — La troisième objection déclare que « le caractère est chose et sacrement. Or, dans chaque sacrement de la loi nouvelle, il y a ce quelque chose qui est chose seulement », c'est-à-dire qui est signifié sans signifier, « et quelque chose qui est seulement sacrement », c'est-à-dire qui signifie sans être signifié, « et quelque chose qui est chose et sacrement », c'est-à-dire qui est signifié et qui signifie. « Donc par chaque sacrement de la loi nouvelle est imprimé un sacrement ».

L'argument *sed contra* oppose « que les sacrements qui im-

priment un caractère ne sont pas réitérés, par cela que le caractère est indélébile, ainsi qu'il a été dit (art. 5). Or, il est des sacrements qui sont réitérés, comme on le voit par la pénitence et le mariage. Donc ce ne sont pas tous les sacrements qui impriment un caractère ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 62, art. 1, 5), les sacrements de la loi nouvelle sont ordonnés à deux choses : savoir comme remède du péché, et pour le culte divin. A tous les sacrements il y a ceci de commun que par eux est apporté un certain remède contre le péché, par cela qu'ils confèrent la grâce. Mais tous les sacrements ne sont pas ordonnés directement au culte divin ; comme on le voit pour la pénitence, par laquelle l'homme est libéré du péché, mais par ce sacrement n'est pas donné à l'homme de nouveau quelque chose ayant trait au culte divin, l'homme étant seulement rétabli dans son premier état. D'autre part, un sacrement se rapporte au culte divin d'une triple manière : d'abord, par mode de l'action elle-même » qui constitue ce culte; « d'une autre manière, par mode de cause qui agit; troisièmement, par mode de sujet qui reçoit. — Par mode de l'action elle-même, appartient au culte divin l'Eucharistie, dans laquelle principalement le culte divin consiste, en tant qu'elle est le sacrifice de l'Église. Et par ce même sacrement n'est pas imprimé à l'homme un caractère, parce que ce sacrement n'ordonne point l'homme à quelque autre chose d'ultérieur qui doive être reçu ou fait dans les sacrements, étant plutôt *la fin et la consommation de tous les sacrements*, comme le dit saint Denys au chapitre III de la *Hiérarchie Ecclésiastique*. Toutefois, ce sacrement contient en lui-même le Christ, en qui ne se trouve pas le caractère, mais toute la plénitude du sacerdoce », dont le caractère n'est que la participation, ainsi qu'il a été dit. — « A ceux qui agissent dans les sacrements appartient le sacrement de l'Ordre ; puisque, par ce sacrement, les hommes » qui le reçoivent « sont députés à livrer aux autres hommes les sacrements. — A ceux qui ont raison de sujet qui reçoit dans les sacrements, appartient le sacrement de baptême, par lequel l'homme accepte le pouvoir de recevoir

les autres sacrements de l'Église ; et, aussi bien, le baptême est dit être *la porte des sacrements*. A la même chose est ordonnée, d'une certaine manière, la confirmation, comme il sera dit plus loin, en son lieu (q. 65, art. 3). — De là vient que par ces trois sacrements est imprimé un caractère, savoir par le baptême, la confirmation et l'Ordre ».

L'*ad primum* accorde qu'en effet « par tous les sacrements, l'homme est rendu participant du sacerdoce du Christ, en ce sens qu'il perçoit quelque effet de ce sacerdoce. Toutefois, ce n'est point par tous les sacrements que l'homme est député à faire ou à recevoir quelque chose qui appartienne au culte du sacerdoce du Christ ; condition requise pour qu'un sacrement imprime un caractère ».

L'*ad secundum* distingue entre la consécration ou la sanctification commune à tous les sacrements, et la consécration spéciale qui n'appartient qu'à trois d'entre eux. « Par tous les sacrements, l'homme est sanctifié, en raison de ce que la sainteté implique la purification excluant le péché, chose qui se fait par la grâce. Mais, d'une manière spéciale, par certains sacrements qui impriment un caractère, l'homme est sanctifié par une certaine consécration, comme étant député au culte divin ; c'est ainsi, du reste, que même les choses inanimées sont dites être sanctifiées, en tant qu'elles sont députées au culte divin ».

L'*ad tertium* accorde bien que « le caractère est » ce que nous nommons « chose et sacrement ; mais il n'est point nécessaire que tout ce qui est chose et sacrement soit caractère. Quant à déterminer ce qui est chose et sacrement dans les autres sacrements, nous le dirons plus loin » (q. 73, art. 1, *ad 3^um^* ; q. 84, art. 1, *ad 3^um^* ; *supplément*, q. 30, art. 3, *ad 3^um^* ; q. 42, art. 1, *ad 5^um^*).

Trois sacrements de la nouvelle loi, qui sont le baptême, la confirmation et l'Ordre, produisent en nous un caractère. Cette conclusion est de foi. Elle a été définie par le concile de Trente (session VII, can. 9). Déjà le concile de Florence l'avait imposée aux Grecs. Sous la forme que lui donnait l'argument *sed*

contra, elle est corroborée par toute la tradition de l'Église romaine, qui, en effet, n'a jamais accepté qu'on réitère soit le baptême, soit la confirmation, soit les divers Ordres.

Nous connaissons la nature, le pourquoi, la vertu des sacrements, notamment des sacrements de la loi nouvelle qui nous importent à un titre tout spécial. Il nous faut maintenant étudier leurs origines ou leurs sources, ou encore, comme s'exprime saint Thomas, « leurs causes, soit par autorité, soit par ministère ». Ce va être l'objet de la question suivante.

QUESTION LXIV

DES CAUSES DES SACREMENTS

Cette question comprend dix articles :

1° Si Dieu seul opère intérieurement dans les sacrements ?
2° Si l'institution des sacrements est seulement par Dieu ?
3° Du pouvoir que le Christ a eu dans les sacrements ?
4° S'il a pu communiquer ce pouvoir à d'autres ?
5° Si le pouvoir de ministère, dans les sacrements, convient aux méchants ?
6° Si les méchants pèchent en dispensant les sacrements ?
7° Si les anges peuvent être ministres des sacrements ?
8° Si l'intention du ministre est requise dans les sacrements ?
9° S'il y est requis la foi droite, de telle sorte qu'un infidèle ne puisse pas donner le sacrement ?
10° S'il y est requis l'intention droite ?

De ces dix articles, les deux premiers examinent ce qui appartient à Dieu ou aux ministres dans la production des sacrements ; les huit autres, de ce qui appartient aux ministres : au premier ministre (art. 3, 4) ; aux ministres secondaires, et à quelles conditions : de personne (art. 5-7) ; d'intention (art. 8-10). Au sujet de Dieu et de ses ministres, saint Thomas se demande, d'abord, si Dieu seul peut produire l'effet intérieur du sacrement ; et, ensuite, s'il résulte de là que Dieu seul puisse instituer les sacrements. — Le premier point va faire l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si Dieu seul, ou aussi le ministre, opère intérieurement pour l'effet du sacrement ?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas Dieu seul, mais aussi le ministre qui opère intérieurement pour

l'effet du sacrement ». — La première déclare que « l'effet intérieur du sacrement est de purifier l'homme des péchés et de l'illuminer par la grâce. Or, il appartient aux ministres de l'Église de *purifier*, d'*illuminer* et de *parfaire* ; comme on le voit par saint Denys au chapitre v de la *Hiérarchie céleste*. Donc il semble que ce n'est pas seulement Dieu, mais aussi les ministres de l'Église qui opèrent pour l'effet du sacrement ». — La seconde objection arguë de ce que « dans la collation des sacrements on propose certains suffrages de prières. Or, les prières des justes sont plus aptes à être exaucées que celles de n'importe quels autres, selon cette parole marquée en saint Jean, ch. IX (v. 31) : *Si quelqu'un honore Dieu et fait sa volonté, celui-là est exaucé de Lui*. Donc il semble que celui qui reçoit le sacrement d'un bon ministre en obtient un plus grand effet. D'où il suit que le ministre a une action dans l'effet intérieur du sacrement, et non pas seulement Dieu ». — La troisième objection fait observer que « l'homme est plus digne que la chose inanimée » dans le sacrement. « Or, la chose inanimée a une action pour l'effet intérieur du sacrement ; car *l'eau touche le corps et lave le cœur*, ainsi que s'exprime saint Augustin, sur *saint Jean* (tr. LXXX). Donc l'homme aussi a son action dans l'effet intérieur du sacrement et non pas seulement Dieu ».

L'argument *sed contra* apporte le mot de saint Paul, « dans l'épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 23) », où « il est dit : *C'est Dieu qui justifie*. Puis donc que l'effet intérieur de tous les sacrements est la justification, il semble que Dieu seul opère l'effet intérieur du sacrement ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait remarquer que « c'est d'une double manière qu'il arrive qu'on agit dans la production d'un effet : ou par mode de cause principale; ou par mode d'instrument. — S'il s'agit du premier mode, Dieu seul opère l'effet intérieur du sacrement ». Et cela, pour deux raisons. D'abord, « parce que Dieu seul pénètre dans l'âme où se trouve l'effet du sacrement : et nul ne peut agir d'une manière immédiate là où il ne se trouve point ». Ensuite, « parce que la grâce, qui est l'effet intérieur du sacrement, vient de Dieu seul, comme il a été vu dans la Seconde

Partie (*1ª-2ae*, q. 112, art. 1). Le caractère aussi, qui est l'effet intérieur de certains sacrements, est une vertu instrumentale qui émane de l'agent principal qui est Dieu » ou le Christ, lequel, même comme homme, doit être distingué des ministres secondaires, ayant par rapport à eux, notamment pour ce qui touche au caractère, la raison de cause principale. — « Que s'il s'agit du second mode » d'agir dans la production d'un effet et qui est celui de l'instrument, « l'homme peut agir pour l'effet intérieur du sacrement, en tant qu'il agit par mode de ministre. C'est qu'en effet, la raison est la même pour le ministre et pour l'instrument : l'un et l'autre a une action qui se produit au dehors, mais cette action a comme résultat l'effet intérieur par la vertu de l'agent principal qui est Dieu ».

L'*ad primum* explique le sens des expressions tirées de saint Denys, que citait l'objection. « La purification » dont il est parlé et qui se prend « selon qu'elle est attribuée aux ministres de l'Église n'est pas la purification » qui enlève la tache « du péché. Si les diacres sont dits *purifier*, c'est ou bien parce que leur rôle est d'exclure ou de chasser les *impurs* hors de l'assemblée des fidèles, ou bien parce qu'ils doivent les préparer, par de saintes admonitions, à la réception des sacrements. De même aussi pour les prêtres. Ils sont dits *illuminer* le peuple saint, non que » d'eux-mêmes « ils répandent en lui la grâce ; comme on le voit par saint Denys, au même endroit ».

L'*ad secundum* déclare que « les prières qui sont dites dans la collation des sacrements sont adressées à Dieu, non pas » au nom ou « de la part d'une personne particulière, mais » au nom ou « de la part de toute l'Église, dont les prières sont de nature à être exaucées par Dieu, selon cette parole marquée en saint Mathieu, ch. XVIII (v. 19) : *Si deux d'entre vous sont d'accord sur la terre, toute chose qu'ils demanderont leur sera accordée par mon Père.* Rien n'empêche toutefois qu'à cela n'ait une part d'efficacité la prière de l'homme juste, Mais » ce n'est pas à ces prières qu'est dû l'effet propre du sacrement. « Ce qui est l'effet du sacrement n'est pas obtenu par la prière de l'Église ou du ministre, mais par le mérite de la Passion du Christ dont la vertu opère dans les sacrements, ainsi qu'il a été

dit (q. 62, art. 5). Toutefois quelque chose d'annexe peut être obtenu à celui qui reçoit le sacrement par la dévotion du ministre », comme des dispositions meilleures ou une plus grande ferveur : « encore est-il que ce n'est pas le ministre qui l'opère, mais il obtient que ce soit produit par Dieu ».

L'*ad tertium* précise à nouveau que « les choses inanimées n'opèrent pas quant à la production de l'effet intérieur » qui est le fruit du sacrement reçu dans l'âme, « si ce n'est par mode de cause instrumentale, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Et, semblablement, les hommes n'opèrent pas quant à l'effet des sacrements, si ce n'est par mode de ministre » ou de façon ministérielle, à titre d'instrument, « ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'effet intérieur du sacrement, ce que le sacrement produit dans l'âme, qu'il s'agisse de son effet principal qui est la grâce, ou de son effet secondaire qui est le caractère, cet effet a pour cause propre, qui, seule, est à même de le produire à titre de cause principale, la vertu divine. C'est Dieu seul qui le produit. L'homme, ou le ministre, pourra bien avoir une part dans la production de cet effet ; mais ce sera, uniquement, à titre de cause instrumentale. — Ce point de doctrine une fois établi, nous pouvons aborder ce qui est l'objet premier et principal de la question actuelle : l'institution des sacrements. Saint Thomas va le faire à l'article qui suit.

Article II.

Si les sacrements sont dus seulement à l'institution divine ?

Trois objections veulent prouver que « les sacrements ne sont pas dus seulement à l'institution divine ». — La première fait observer que « les choses qui sont d'institution divine nous sont livrées dans l'Écriture-Sainte. Or, certaines choses se pratiquent dans les sacrements, dont aucune mention n'est faite dans la Sainte-Écriture : tel le chrême dont les hommes

sont confirmés, et l'huile dont les prêtres sont oints, et beaucoup d'autres choses, paroles ou gestes, dont nous usons dans les sacrements. Par conséquent, les sacrements ne sont pas seulement d'institution divine ». Cette objection, fort intéressante, nous vaudra une précieuse réponse de saint Thomas. — La seconde objection rappelle que « les sacrements sont de certains signes. Or, c'est naturellement que les choses sensibles ont de signifier. D'autre part, on ne peut pas dire que Dieu prenne plaisir à certaines significations » des choses « et non pas aux autres ; car Il approuve Lui-même toutes les choses qu'Il a faites. Il semble même que c'est le propre des démons d'être attirés à une chose par certains signes. Saint Augustin dit, en effet, au livre XXI de la *Cité de Dieu* (ch. VI) : *Les démons sont attirés par les créatures qui ont été faites non par eux, mais par Dieu, et qui, selon leur diversité, plaisent à divers* » *démons*, « *non comme les aliments aux animaux, mais comme les signes aux esprits*. Il ne paraît donc pas que les sacrements aient besoin d'être en vertu de l'institution divine ». — La troisième objection arguë de ce que « les Apôtres ont tenu, sur terre, la place de Dieu ; et de là vient que l'Apôtre dit, dans la deuxième épître *aux Corinthiens*, ch. II (v. 10) : *Car ce que j'ai donné moi-même, si j'ai, moi-même, donné quelque chose, c'est pour vous, dans la Personne du Christ* ; c'est-à-dire comme si le Christ Lui-même l'avait donné. Il semble donc que les Apôtres, et leurs successeurs, ont pu et peuvent instituer de nouveaux sacrements ».

L'argument *sed contra* dit que « celui-là institue une chose, qui donne à cette chose sa force et sa vertu ; comme on le voit pour ceux qui instituent les lois. Or, la vertu des sacrements vient de Dieu seul, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit (art. précéd.). Donc c'est Dieu seul qui peut instituer les sacrements ». — Nous voyons, par cet argument *sed contra*, le rapport du point de doctrine traité dans cet article, avec le point de doctrine traité à l'article précédent. L'un est la condition même de l'autre.

Au corps de l'article, saint Thomas va mettre ce rapport en très vive lumière et préciser excellemment la nature de

l'institution divine des sacrements. Il rappelle que « comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. précéd.; q. 62, art. 1), les sacrements agissent par mode d'instruments à la production des effets spirituels. Et l'instrument tient sa vertu de l'agent principal. D'autre part, c'est un double agent qui a trait au sacrement : celui qui institue le sacrement; et celui qui use ou se sert du sacrement institué, l'appliquant à produire son effet. Il ne se peut pas que la vertu du sacrement vienne de celui qui use du sacrement; puisque celui-là n'agit que par mode de ministère. Par conséquent, elle vient de celui qui a institué le sacrement. Et puisque la vertu du sacrement ne vient que de Dieu seul, il s'ensuit que c'est Dieu seul qui a institué les sacrements ». — Le procédé de l'article, qui pourrait surprendre au premier abord, n'est ordonné qu'à mettre en lumière ce point, destiné à préparer la conclusion et à l'amener nécessairement, qu'il y a équation entre le fait de communiquer aux sacrements leur vertu et le fait de les instituer. Pour cela, saint Thomas rappelle que les sacrements ont une vertu, et que cette vertu, étant instrumentale, ne peut venir en eux que de la cause qui les meut. Et, sans doute, cette cause qui les meut est double, comme nous l'avons déjà dit et comme nous le redirons au cours de toute cette question. Mais, de ces deux causes, l'une n'est elle-même, au fond, qu'un instrument. Elle n'est donc pas la première cause qui donne aux sacrements leur vertu et qui, par suite, les aura institués. D'autre part, nous savons que cette première cause qui donne aux sacrements leur vertu n'est pas autre que Dieu. Donc c'est bien Dieu et Dieu seul qui aura institué les sacrements.

L'*ad primum* formule une règle vraiment d'or pour discerner ce qui est directement de Dieu dans les sacrements et ce qui peut être d'institution ecclésiastique. « Ce qui, dans l'administration des sacrements, a été institué par les hommes n'est pas de nécessité pour le sacrement » : même sans cela, le sacrement existera, si les choses essentielles existent; « ces choses non essentielles ou d'institution humaine font partie d'une certaine solennité qu'on apporte dans les sacrements

pour exciter la dévotion et le respect en ceux qui les reçoivent. Quant aux choses qui sont » essentielles ou « de nécessité pour le sacrement, elles ont été instituées par le Christ Lui-même, qui est Dieu et homme. Et bien que toutes ne soient pas marquées dans les Écritures, cependant l'Église les tient de la tradition familière des Apôtres ; comme l'Apôtre le dit dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. xi (v. 34) : *Les autres choses, quand je viendrai, je les règlerai* ». — Nous voyons, par cette fin de réponse, que saint Thomas distingue nettement l'Écriture de la Tradition ; et que cependant il les met sur le même pied ; c'est-à-dire que tout ce qui est dans l'Écriture ou dans la Tradition reçue des Apôtres — et rien que cela — vient directement de Dieu. Ce sont là les deux uniques dépôts de la Révélation. La mission de l'Église n'est qu'une mission de dépositaire. Saint Thomas, du reste, va nous le redire à l'*ad tertium*. L'Église ne peut rien ajouter ni rien retrancher à ce qui est ainsi contenu dans l'Écriture et dans la Tradition. Son rôle est simplement d'en assurer et d'en faciliter les fruits dans les âmes, en le commentant, en l'expliquant, en le développant par mode de gloses afin d'exciter l'attention des esprits et de provoquer leur dévotion. — Au point de vue plus spécial des sacrements, nous trouvons, dans cet *ad primum* de saint Thomas, un précieux secours pour expliquer les multiples différences qu'on a pu constater au cours des siècles, soit dans la même Église, soit dans les diverses Églises, au sein de la grande Église catholique, dans l'administration des sacrements. Si, historiquement, on démontre que tel rite n'a pas été pratiqué de tout temps et dans toute l'Église, en lui-même ou dans son équivalent, nous dirons que ce rite n'est pas essentiel, et qu'il a été institué pour plus de solennité par l'Église elle-même, au cours des siècles, selon la diversité des besoins ou l'opportunité des circonstances.

L'*ad secundum* tranche la question, si débattue parmi les théologiens, de savoir quelle espèce de signe sont les sacrements : s'ils sont des signes de raison et arbitraires ; ou des signes naturels. Saint Thomas répond que « les réalités sensibles » qui forment la matière des sacrements, « sont aptes, par

leur nature, à signifier certains effets spirituels » ; et, de ce chef, nous pouvons dire que les sacrements sont des signes naturels. « Mais cette aptitude est déterminée à telle signification spéciale par l'institution divine. Et c'est ce que dit Hugues de Saint-Victor (des *Sacrements*, liv. I, part. IX, ch. 2), que *le sacrement signifie en vertu de l'institution*. Toutefois, si Dieu a choisi, de préférence à d'autres, certaines choses pour les significations sacramentelles, ce n'est point parce qu'Il serait porté à ces choses par une inclination affective », comme le supposait l'objection, « mais pour que la signification fût plus adaptée » ou afin que l'harmonie se trouvât plus parfaite entre le signe et la chose signifiée.

L'*ad tertium* a un mot précieux entre tous pour la parfaite intelligence du rôle de l'Église dans le monde. « Les Apôtres et leurs successeurs, déclare saint Thomas, sont les vicaires de Dieu dans le gouvernement de l'Église instituée par la foi et les sacrements de la foi ». L'Église, à la prendre comme corps des fidèles vivant de la vie du Christ, n'est pas constituée par les Apôtres et leurs successeurs, en ce sens que ce soient eux qui aient déterminé les éléments essentiels de cette vie et qu'ils aient donné à ces éléments leur vertu. Ces éléments essentiels sont la foi et les sacrements de cette foi. Or, la foi et les sacrements de la foi, dans leur teneur essentielle, ont été déterminés par Dieu et exclusivement par Lui. Nul, dans l'Église, n'a le droit d'y toucher. L'Église, considérée comme corps enseignant ou gouvernant, sous sa raison de magistère et de ministère, n'a pas d'autre rôle que de conserver et de distribuer cette foi et ces sacrements : les conserver dans toute leur intégrité et dans toute leur pureté; de là, son caractère si éminemment, si essentiellement traditionnel ; les distribuer de la manière la plus apte à en assurer les fruits, et, par suite, en s'adaptant aux conditions de temps et de lieu ou de milieu dans lesquelles se trouvent les âmes qu'il s'agit de vivifier en leur communiquant cette foi et ces sacrements; de là cette puissance d'adaptation de l'Église qui l'a fait se plier à toutes les exigences et à toutes les conditions de climat, de tempérament et d'habitudes individuelles, familiales ou sociales, pour transmettre à tous,

selon que chacun est apte à le recevoir, le dépôt intégral de la foi et des sacrements, qu'elle a reçu, total et complet, dès le premier jour de son existence — et avant même sa consécration au jour de la Pentecôte — de la bouche même du Christ, au cours de sa vie mortelle ou avant son Ascension. Ce dépôt, confié, par le Christ, aux Apôtres et à leurs successeurs, comprenait, au point de vue de la foi, les livres de l'Ancien Testament et son enseignement à Lui complétant, après l'avoir expliqué, l'enseignement de l'Ancien Testament, enseignement qui devait se conserver dans l'Église d'une double manière : par la Tradition vivante, se transmettant de génération en génération et laissant des traces d'elle-même dans les écrits des divers auteurs ecclésiastiques, ou aussi dans les monuments publics ou privés de l'art chrétien, de la liturgie, et le reste; et, plus spécialement, dans les écrits inspirés du Nouveau Testament. Au point de vue des sacrements, l'enseignement du Christ confié aux Apôtres et à leurs successeurs devait se conserver dans la pratique des diverses églises, s'unifiant toutes au sein de la grande Église catholique. — Ce que nous venons de dire a été résumé par saint Thomas en ces termes : « De même donc qu'il n'est point permis » aux Apôtres et à leurs successeurs « de constituer une autre Église; de même il ne leur est point permis de livrer une autre foi ni d'instituer d'autres sacrements; c'est *par les sacrements qui ont coulé du côté du Christ suspendu à la Croix*, que l'Église du Christ est dite avoir été édifiée ». L'Église repose tout entière, et à tout jamais, sur la foi confiée aux Apôtres par le Christ, et sur les sacrements qui sont sortis du côté du Christ cloué à la Croix.

La conclusion de l'article que nous venons de lire a été définie par le concile de Trente, dans son premier canon de la Session VII[e] : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la loi nouvelle n'ont pas tous été institués par Jésus-Christ, Notre-Seigneur, qu'il soit anathème ». Elle est donc, proprement, de foi. — Mais, s'il n'est pas douteux que tous les sacrements aient été institués par Dieu, il est très certain aussi que Dieu n'est pas seul à agir dans la collation des sacrements. Il use, pour

cela, du ministère de certains hommes. Nous devons maintenant préciser le rôle de l'homme dans ce ministère. Encore est-il que de ce point de vue nouveau, la question se présente à nous sous un double aspect. A la tête du ministère humain dans la collation des sacrements, nous trouvons le Christ sous la raison de son humanité sainte. Nous devons donc tout d'abord examiner son rôle ; ce n'est qu'après que nous étudierons l'action des ministres ordinaires. — Le rôle du Christ, sous la raison de son humanité sainte, dans l'usage des sacrements, peut se considérer : ou comme concentré dans le Christ ; ou comme réversible sur les autres ministres. Ce va être l'objet des deux articles suivants. D'abord, à l'article 3, du rôle propre au Christ et concentré en Lui.

Article III.

Si le Christ, en tant qu'homme, a le pouvoir de produire l'effet intérieur des sacrements?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « le Christ, selon qu'Il est homme, a le pouvoir de produire l'effet intérieur du sacrement ». Cet effet est double : l'un, positif, la grâce ; l'autre, négatif, la rémission des péchés : et, soit l'un, soit l'autre, ils sont produits, tous les deux, par la vertu instrumentale contenue dans le sacrement. Les deux premières objections arguent du côté du double effet du sacrement ; les trois autres, du côté de la vertu. — La première veut prouver que le Christ, en tant qu'homme, a le pouvoir de conférer la grâce. C'est qu'en effet, « saint Jean, le Baptiste, dit, comme on le trouve en saint Jean, ch. 1 (v. 33) : *Celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, celui-là m'a dit : Celui sur qui tu verras l'Esprit-Saint descendre en s'y reposant, c'est Celui-là qui baptise dans l'Esprit-Saint.* Or, baptiser dans l'Esprit-Saint, c'est conférer intérieurement la grâce de l'Esprit-Saint. D'autre part, c'est sur le Christ en tant qu'Il est homme, que l'Esprit-Saint descendit, non sur le Christ en tant qu'Il est Dieu, puisque, de ce

chef, Lui-même donne l'Esprit-Saint. Il semble donc que le Christ, selon qu'Il est homme, eut la puissance de causer l'effet intérieur des sacrements ». — La seconde objection en appelle à ce que « le Seigneur, en saint Matthieu, ch. IX (v. 6), dit : *Afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés*. Or, la rémission des péchés est l'effet intérieur du sacrement. Donc il semble que le Christ, selon qu'Il est homme, produit l'effet intérieur des sacrements ». — La troisième objection fait observer que « l'institution des sacrements appartient à celui qui par mode d'agent principal produit l'effet intérieur du sacrement. Or, il est manifeste que le Christ a institué les sacrements. Donc c'est Lui-même qui produit intérieurement l'effet du sacrement ». - La quatrième objection dit que « nul ne peut conférer, sans le sacrement, l'effet du sacrement, à moins de produire, par sa propre vertu, l'effet du sacrement. Or, le Christ, sans le sacrement, a conféré l'effet du sacrement; comme on le voit pour Marie-Magdeleine, à qui Il dit : *Vos péchés vous sont remis* (S. Luc, ch. VII, v. 48). Donc il semble que le Christ, selon qu'Il est homme, opère l'effet intérieur du sacrement ». — La cinquième objection déclare que « la cause en vertu de laquelle les sacrements agissent est l'agent principal dans l'effet intérieur » du sacrement. « Or, les sacrements ont leur vertu de la Passion du Christ et de l'invocation de son nom; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 13) : *Est-ce que Paul a été crucifié pour vous? Ou avez-vous été baptisés au nom de Paul?* Donc le Christ, en tant qu'homme, produit l'effet intérieur du sacrement ».

L'argument *sed contra* apporte comme de « saint Augustin », un texte qui est de saint Isidore (*Etym.*, liv. II, ch. XIX), où il est « dit : *Dans les sacrements, la vertu divine, au plus intime, opère le salut*. Or, la vertu divine appartient au Christ, selon qu'Il est Dieu, non selon qu'Il est homme. Donc le Christ n'opère pas l'effet intérieur du sacrement selon qu'Il est homme, mais selon qu'Il est Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le Christ opère l'effet intérieur du sacrement et selon qu'Il est Dieu et

selon qu'Il est homme ; mais autrement et autrement. Car, selon qu'il est Dieu, Il agit dans les sacrements par autorité ; tandis que, selon qu'Il est homme, Il agit dans les effets intérieurs des sacrements par mode de mérite et par mode de cause efficiente, mais instrumentale. Il a été dit, en effet (q. 48, art. 1, 6 ; q. 49, art. 1), que la Passion du Christ, qui se réfère à Lui selon la nature humaine, est cause de notre justification et par voie de mérite et par voie de cause efficiente, non à titre d'agent principal ou par voie d'autorité, mais par mode d'instrument, en tant que l'humanité en Lui est l'instrument de la Divinité, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 13, art. 2, 3 ; q. 19, art. 1). Toutefois, parce que l'humanité » du Christ « est l'instrument conjoint à la divinité dans la Personne » du Verbe, « elle a une certaine principauté et causalité par rapport aux instruments extérieurs que sont les ministres de l'Église et les sacrements eux-mêmes, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. 1). Il suit de là que comme le Christ, en tant qu'Il est Dieu, a la puissance d'autorité dans les sacrements, de même, en tant qu'Il est homme, Il a la puissance de ministre principal, ou la puissance d'*excellence*. Cette puissance d'excellence consiste en quatre choses. — *Premièrement*, en ce que le mérite et la vertu de la Passion du Christ opère dans les sacrements, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 62, art. 5). — Et parce que la vertu de la Passion nous est communiquée par la foi, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. III (v. 25) : *Celui que Dieu a constitué en propitiation par la foi en son sang*, foi que nous confessons par l'invocation du nom du Christ ; à cause de cela, *en second lieu*, à la puissance d'excellence que le Christ a dans les sacrements appartient que les sacrements sont sanctifiés en son nom. — Et, parce que c'est de l'institution que les sacrements tirent leur vertu ; de là vient que, *en troisième lieu*, à la puissance d'excellence du Christ appartient que Lui-même qui a donné la vertu aux sacrements a pu instituer ces sacrements. — Et parce que la cause ne dépend pas de l'effet, mais plutôt inversement, *en quatrième lieu*, à la puissance d'excellence du Christ appartient que Lui-même a pu conférer l'effet des sacrements sans le sacrement extérieur.

« Et, par là, ajoute saint Thomas, on voit la réponse aux objections : car l'une et l'autre partie des objections est vraie, comme il a été dit (au corps de l'article), sous un certain rapport ». Il est vrai de dire, en effet, mais dans un sens différent, et que l'effet intérieur des sacrements est le propre de la vertu divine, et que, cependant, il relève aussi du pouvoir d'excellence qui appartient à l'humanité du Christ.

Mais, tout de suite, une nouvelle question se pose. Comment devons-nous concevoir ce pouvoir d'excellence que nous affirmons appartenir à l'humanité du Christ? Faut-il dire qu'il lui appartient de façon incommunicable; ou bien devons-nous dire qu'Il a pu, qu'Il aurait pu le communiquer à d'autres appelés à servir de ministres dans l'usage des sacrements? C'est ce que nous devons maintenant examiner; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si le Christ a pu communiquer aux ministres le pouvoir qu'Il avait dans les sacrements ?

Trois objections veulent prouver que « le Christ n'a pas pu communiquer aux ministres le pouvoir qu'Il avait dans les sacrements ». — La première cite un texte de « saint Augustin », où il « argumente ainsi *contre Maxime* (liv. II, ch. VII) : *S'Il a pu et qu'Il n'ait pas voulu, c'est qu'Il aura été jaloux.* Or, toute jalousie ou envie a été loin du Christ en qui s'est trouvée la plénitude de la charité. Donc, puisque le Christ n'a pas communiqué son pouvoir aux ministres, il semble qu'il ne pouvait pas le communiquer ». — La seconde objection en appelle encore à « saint Augustin », qui, « sur ce mot, rapporté en saint Jean, ch. XIV (v. 12), *Il fera de plus grandes choses que celles-là*, dit : *Je déclare, en effet, cela plus grand*, savoir que d'impie l'homme devienne juste, *que de créer le ciel et la terre.* Or, le Christ ne pouvait pas communiquer à ses disciples, qu'ils créassent le ciel et la terre. Donc, non plus, qu'ils rendissent

juste l'impie. Et puisque la justification de l'impie se fait par le pouvoir du Christ qu'Il a dans les sacrements, il semble que ce pouvoir qu'Il a dans les sacrements, Il n'a pas pu le communiquer aux ministres ». — La troisième objection fait observer qu' « au Christ, en tant qu'Il est la tête ou le chef de l'Église, il convient que de Lui la grâce dérive aux autres; selon cette parole de saint Jean, ch. 1 (v. 16) : *De sa plénitude nous avons tous reçu.* Or, ceci n'a pas été communicable aux autres; car, de la sorte, l'Église serait quelque chose de monstrueux, ayant plusieurs têtes. Donc il semble que le Christ n'a pas pu communiquer son pouvoir aux ministres ».

L'argument *sed contra* appuie sur une interprétation très ingénieuse de « saint Augustin », qui, sur ce mot de » saint Jean-Baptiste, marqué en « saint Jean, ch. 1 (v. 31), *Je ne le connaissais pas*, dit qu'*il ne connaissait pas le pouvoir du baptême comme devant appartenir au Seigneur et être retenu par Lui.* Or, ce n'eût pas été là un objet d'ignorance pour saint Jean, si un tel pouvoir n'était pas communicable. Donc le Christ pouvait communiquer son pouvoir aux ministres ». — Il semblerait bien que ce texte de saint Augustin a motivé le présent article, et que saint Thomas s'est proposé de le justifier.

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. 3), le Christ, dans les sacrements, eut un double pouvoir. — L'un est le pouvoir d'*autorité*, qui lui convient selon qu'Il est Dieu. Ce pouvoir n'a pu être communiqué à aucune créature; pas plus, d'ailleurs, que l'essence divine. — L'autre pouvoir qu'Il eut est le pouvoir d'*excellence*, qui lui convient selon qu'Il est homme. Ce pouvoir, il pouvait le communiquer aux ministres : c'est-à-dire qu'Il aurait pu leur donner une telle plénitude de grâce, que leur mérite aurait agi dans les sacrements; qu'à l'invocation de leurs noms les sacrements auraient été sanctifiés; qu'eux-mêmes auraient pu instituer les sacrements; et, sans le rite des sacrements, en conférer l'effet. L'instrument conjoint, peut, en effet, dans la mesure où sa force est plus grande, communiquer davantage sa vertu à l'instrument séparé; comme il arrive de la main, par rapport au bâton ». — Toutefois, nous l'allons voir par les réponses

aux objections, pour des raisons très sages, le Christ n'a pas voulu, en fait, communiquer aux ministres son pouvoir d'excellence. Il se l'est réservé tout entier.

L'*ad primum* déclare que « ce n'est point par envie ou par jalousie que le Christ a évité de communiquer son pouvoir d'excellence aux ministres ; mais pour que ses fidèles ne missent point leur espérance dans l'homme ; et pour que les sacrements ne fussent pas différents, d'où aurait pu naître la division dans l'Église, comme chez ceux qui disaient : *Moi, je suis de Paul ; moi, d'Apollos ; moi, de Céphos*, ainsi qu'il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. 1 (v. 12) ».

L'*ad secundum* dit que « l'objection procède du pouvoir d'autorité, qui convient au Christ selon qu'Il est Dieu. — Toutefois, on peut aussi donner le nom d'*autorité* au pouvoir d'excellence, considéré par rapport aux autres ministres. Et, aussi bien, sur ce mot de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. 1 (v. 13) : *le Christ est-Il divisé?* la glose dit qu' *Il pouvait donner l'autorité du baptême à ceux à qui Il a donné le ministère* ». Mais il ne s'agit plus là de l'*autorité* au premier sens, dont le pouvoir est absolument incommunicable, ainsi qu'il a été dit, au corps de l'article.

L'*ad tertium* approuve la raison de l'objection et dit qu'en effet, « pour éviter cet inconvénient, c'est-à-dire pour qu'il n'y eût point multiplicité de têtes dans l'Église, le Christ n'a pas voulu communiquer aux ministres son pouvoir d'excellence. — Cependant », ajoute saint Thomas, « s'Il l'eût communiqué, Lui-même fût resté la tête principale, et les autres ne l'eussent été que secondairement ».

Le Christ aurait pu communiquer son pouvoir d'excellence à d'autres, en ce qui touche aux sacrements. Mais Il ne l'a point fait. Il s'est absolument réservé ce pouvoir ; de telle sorte que c'est Lui, et Lui seul, qui a institué tous les sacrements de la loi nouvelle. Nous avons déjà fait remarquer que cette conclusion est de foi depuis le concile de Trente. Avant ce concile, une question était agitée parmi les théologiens catholiques ; et plusieurs d'entre eux avaient cru pouvoir se prononcer dans

un sens qui n'est plus, désormais, admis par personne. C'était de savoir si tous les sacrements de la loi nouvelle avaient été institués *immédiatement* par le Christ Lui-même; ou s'il n'aurait pas laissé à ses Apôtres le soin d'instituer tel ou tel sacrement pris en particulier. La question se posait surtout en raison de la confirmation, de la pénitence et de l'extrême-onction. Bien que le concile de Trente n'ait pas mis, dans sa définition, le mot immédiatement, c'est bien dans ce sens qu'on l'a interprétée dans l'Église. Il n'est plus personne aujourd'hui, parmi les théologiens catholiques, qui mette en doute l'institution immédiate, par le Christ Lui-même, de tous les sacrements de la loi nouvelle. Il ne suit pourtant pas de là qu'il soit nécessaire d'admettre que le Christ Lui-même ait déterminé, jusque dans le dernier détail, ce qui peut avoir trait à la matière ou à la forme des divers sacrements. Il se peut qu'Il l'ait déterminé seulement d'une façon générale, pour tel ou tel sacrement, laissant à ses Apôtres le soin de préciser le détail de telle matière ou de telle forme. Ceci pourra s'appliquer notamment dans les déterminations relatives au sacrement de l'Ordre.

Nous savons quel est l'Auteur principal des sacrements et Celui d'où découle originairement leur vertu. Il n'est autre que Dieu. Mais le Christ, même en tant qu'homme, a des prérogatives toutes spéciales dans l'institution des sacrements. C'est Lui qui, par sa Passion, nous a mérité que Dieu daigne communiquer à d'infimes réalités sensibles une vertu si admirable qu'elles puissent atteindre nos âmes et y produire les merveilleux effets que nous savons. Aussi bien était-il juste que rien ne se fît, dans l'ordre des sacrements et de leur application, si ce n'est au nom du Christ. Il suivait même de là que Dieu se devait et devait à son Fils incarné de remettre pour ainsi dire entre ses mains la vertu qu'Il voulait communiquer aux sacrements, en raison des mérites du Christ, de telle sorte que le Christ Lui-même leur communiquerait cette vertu, et, par là-même, les instituerait. D'où il suivait encore et enfin que le Christ aurait le pouvoir de communiquer directement cette vertu à nos âmes, sans la faire passer par les sacrements.

Ces quatre prérogatives sont ce que nous nommons le pouvoir d'excellence du Christ dans l'ordre sacramentel. Ce pouvoir d'excellence, le Christ aurait pu le communiquer, quoique dans un degré moindre, à tels autres ministres qu'il lui aurait plu. Il ne l'a point fait. Il se l'est réservé tout entier, ne donnant aux ministres de son Église qu'un pouvoir de dispensation. Mais ce pouvoir de dispensation, Il le leur a donné plein et entier. — C'est de ce pouvoir de dispensation que nous devons parler maintenant. Il fera l'objet des six autres articles de cette question. Il ne s'agit pas ici, directement et explicitement, du pouvoir hiérarchique considéré à ses divers degrés, depuis le Souverain Pontife jusqu'aux ministres inférieurs. Cette étude se rapportera plutôt au sacrement de l'Ordre. Nous n'étudions ici que la question des ministres, considérés sous leur raison générale de ministres dans la dispensation des sacrements. Et encore ne s'agira-t-il des ministres, ainsi considérés, qu'en tant qu'ils sont intermédiaires, au point de vue de la vertu des sacrements, entre le Christ, d'où découle cette vertu, et les sacrements, en qui elle se trouve pour aller produire dans l'âme les effets que nous avons déterminés. Tel est l'objet précis de la question actuelle. — A ce sujet, saint Thomas traite, d'abord, de la personne du ministre (art. 5-7); ensuite, de l'intention du ministre (art. 8-10). — Pour la personne, il examine sa condition morale (art. 5, 6); et puis, sa condition physique, si l'on peut ainsi dire (art. 7). — Il commence par la condition morale, parce que, en raison de la sainteté du ministère à remplir, cette condition paraît être la plus essentielle. Aussi bien saint Thomas se demande, là-dessus, et tout d'abord, si la moralité du ministre ne va pas être une condition *sine quâ non* de la validité même de son ministère (art. 5). Puis, et à supposer que la moralité n'engage point la validité, nous examinerons ce qu'il en est de cette moralité par rapport à la licéité (art. 6). — D'abord, le premier aspect de la question. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si par des mauvais ministres les sacrements peuvent être conférés ?

Trois objections veulent prouver que « par des mauvais ministres les sacrements ne peuvent pas être conférés ». — La première arguë de ce que « les sacrements de la nouvelle loi sont ordonnés à purifier du péché et à conférer la grâce. Or, les méchants, étant impurs, ne peuvent pas purifier les autres du péché, selon cette parole de l'*Ecclésiastique*, ch. XXXIV (v. 4) : *par l'impur qui sera purifié?* Et, de même, n'ayant point la grâce, il ne semble pas qu'ils puissent la conférer, attendu que *nul ne donne ce qu'il n'a pas*. Donc il semble que par les méchants les sacrements ne peuvent pas être conférés ». — La seconde objection rappelle que « toute la vertu des sacrements dérive du Christ. Or, les méchants sont retranchés du Christ; car ils n'ont point la grâce, par laquelle les membres sont unis à la tête, selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. IV (v. 16) : *Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui.* Donc il semble que par les méchants les sacrements ne peuvent pas être conférés ». — La troisième objection fait observer que « s'il manque l'une des choses qui doivent être dans les sacrements, le sacrement n'est point fait; comme si, par exemple, il manque la forme voulue ou la matière. Or, le ministre voulu du sacrement est celui qui n'a point la tache du péché; selon cette parole du *Lévitique*, ch. XXI (v. 17, 18) : *L'homme de ta nation, parmi les diverses familles, qui a une tache, n'offrira point les pains à ton Dieu, ni n'approchera pour son ministère.* Donc il semble que si le ministre est mauvais il n'y aura rien de fait dans le sacrement ».

L'argument *sed contra* est le texte de « saint Augustin », où, « commentant » le mot reproduit par « saint Jean, ch. I (v. 33) : *Celui sur qui tu verras l'Esprit-Saint*, etc. », comme nous l'avions déjà vu à l'article précédent, « dit que *Jean*, le Baptiste, *ne savait point que le Seigneur aurait et retiendrait pour Lui le pouvoir*

du baptême, mais que le ministère passerait entièrement aux bons et aux méchants. Que te fait à toi le mauvais ministre, dès là que le Seigneur est bon ? »

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « comme il a été dit (art. 1), les ministres de l'Église agissent de façon instrumentale dans les sacrements, pour cela que d'une certaine manière la raison est la même quand il s'agit de ministre et d'instrument. Or, comme il a été dit plus haut (q. 62, art. 1, 4), l'instrument n'agit pas selon sa forme propre », en ce sens que tout dans l'effet ou même ce qu'il y a de spécifique dans cet effet, doive s'expliquer par cette forme et lui correspondre ; « mais il agit selon la vertu de celui qui la meut. Il suit de là que c'est chose accidentelle, pour l'instrument, en tant qu'il est instrument, quelle que soit la forme ou la vertu qu'il ait, en dehors de ce qui est exigé pour la raison d'instrument » ou pour coopérer à l'effet que veut produire l'agent principal : « c'est ainsi que c'est chose accidentelle que le corps du médecin, qui est l'instrument de l'âme ayant la science et l'art de la médecine, soit sain ou infirme », pourvu qu'il ait ce qu'il faut pour indiquer ou appliquer le remède ; « et, pareillement, que la fiole qui verse l'eau, soit une fiole d'argent ou de plomb. Aussi bien les ministres de l'Église peuvent conférer les sacrements, même s'ils sont mauvais ».

L'*ad primum* fait observer que « les ministres de l'Église ni ne purifient de leurs péchés les hommes approchant des sacrements ni ne confèrent la grâce par leur vertu. C'est le Christ qui fait cela par sa puissance, en se servant d'eux comme de certains instruments. Et voilà pourquoi l'effet suit, en ceux qui reçoivent les sacrements, non selon la similitude des ministres, mais selon la configuration au Christ ». — L'objection ne vaudrait que dans l'hypothèse où le Christ aurait communiqué aux ministres son pouvoir d'excellence. Mais il n'en est rien. Les ministres ne sont que des dispensateurs.

L'*ad secundum* apporte une distinction qu'il faut soigneusement noter. « Par la charité, les membres sont unis au Christ, leur tête, à l'effet de recevoir de Lui la vie ; car ainsi qu'il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. III (v. 14) : *Celui*

qui n'aime pas demeure dans la mort. Or, quelqu'un peut agir par un instrument qui n'a pas la vie et qui est séparé de lui quant à l'union du corps, pourvu qu'il lui soit joint par une certaine motion : c'est autrement, en effet, que l'ouvrier agit par la main, et autrement par la hache. Ainsi donc le Christ agit dans les sacrements : et par les méchants, comme par des instruments qui n'ont pas la vie ; et par les bons, comme par des membres vivants ».

L'*ad tertium* déclare qu' « une chose est due se trouver dans le sacrement, à un double titre. — D'une manière, comme étant de nécessité pour le sacrement. Si cette chose-là manque, le sacrement n'est point fait : ainsi en est-il, s'il n'y a point la forme voulue ou la matière voulue. — D'une autre manière, une chose est due se trouver dans le sacrement, selon une certaine décence. Et, de cette manière, il est dû que les ministres des sacrements soient bons ». Il faut soigneusement distinguer, dans les sacrements ou leur administration, entre ce qui est d'absolue nécessité, et ce qui n'est que de haute et souveraine convenance. La matière et la forme sont d'absolue nécessité. La sainteté du ministre n'est que de haute convenance.

Et, par là, se résout la grande querelle de l'indignité du ministre dans la question des sacrements. Cette querelle nous apparaîtra sous son aspect le plus aigu, à propos des hérétiques, dont nous aurons à parler à l'article 9. C'est là surtout que nous trouverons l'intervention de saint Cyprien. Qu'il nous suffise de noter ici que de multiples erreurs se sont produites, à travers les siècles, sur la question actuelle. C'est ainsi qu'en 217, un des prédécesseurs de saint Cyprien sur le siège de Carthage, Agrippinus, soutenait déjà que les mauvais ministres ne conféraient pas de vrais sacrements. Saint Cyprien devait donner dans cette erreur, mais en l'appliquant surtout aux hérétiques. Du temps de saint Augustin, les Donatistes reprirent la même doctrine. Elle devait revenir, au douzième siècle, avec les Vaudois ; au treizième siècle, avec les Albigeois ; au quatorzième siècle avec les Hussites et les Wicklevistes. Ces derniers allaient même jusqu'à dire que les seuls prédestinés

pouvaient conférer validement les sacrements. Toutes ces erreurs ont été de tout temps rejetées par la foi et la pratique de l'Église romaine. Nous en avons pour preuve irréfragable, dès les temps les plus anciens, le témoignage du pape saint Étienne dans sa résistance à saint Cyprien.

La méchanceté du ministre ne nuit pas à la validité des sacrements. Mais, du point de vue de la licéité, que penser de cette méchanceté du ministre. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VI.

Si les méchants, quand ils administrent les sacrements, pèchent ?

Trois objections veulent prouver que « les méchants, quand ils administrent les sacrements, ne pèchent pas ». — La première dit que, « comme on sert de ministre à Dieu dans les sacrements ; de même, aussi, par les œuvres de charité ; et de là vient qu'il est marqué, dans l'Épître *aux Hébreux*, chapitre dernier (v. 16) : *N'oubliez pas la bienfaisance et la communication des biens : c'est, en effet, par de telles victimes qu'on mérite Dieu.* Or, les méchants ne pèchent pas, s'ils servent de ministres à Dieu dans les œuvres de charité ; bien plus, cela doit être conseillé, selon cette parole du livre de Daniel, ch. IV (v. 24) : *que mon conseil plaise au roi : rachetez vos péchés par des aumônes.* Donc il semble que les méchants ne pèchent pas, quand ils servent de ministres dans les sacrements ». — La seconde objection déclare que « quiconque communique avec quelqu'un dans le péché, est aussi lui-même coupable du péché ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. I (v. 32) : *Est digne de mort, non pas seulement celui qui fait le péché, mais aussi qui consent à ceux qui le font.* Or, si les mauvais ministres pèchent en administrant les sacrements, ceux qui reçoivent d'eux les sacrements communiquent avec eux dans leur péché ; donc eux aussi pécheraient. Ce qui paraît inadmissible ». —

La troisième objection en appelle à ce que « nul, semble-t-il, ne doit être perplexe ; car, de la sorte, l'homme serait contraint de désespérer, comme étant dans l'impossibilité d'éviter le péché. Or, si les méchants péchaient en donnant les sacrements, ils seraient perplexes ; car ils pécheraient aussi quelquefois s'ils ne donnaient pas les sacrements, par exemple quand ils sont tenus de le faire en raison de leur office : il est dit, en effet, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. IX (v. 16) : *Malheur à moi, si je n'évangélise pas : c'est, en effet, pour moi, une nécessité ;* parfois aussi, en raison du péril : comme si un enfant, se trouvant en péril de mort, est présenté à un pécheur pour qu'il soit baptisé. Donc il semble que les méchants ne pèchent point en administrant les sacrements ».

L'argument *sed contra* apporte un double texte de « saint Denys », où il est « dit, au chapitre premier de la *Hiérarchie Ecclésiastique*, qu'*il n'est pas permis aux méchants, même de toucher les symboles*, c'est-à-dire les signes sacramentels. Et, dans l'épître *à Démophile*, il dit : *Celui-là*, savoir le pécheur, *se montre audacieux, qui met la main aux choses sacerdotales et n'a ni crainte ni honte quand il accomplit les mystères divins sans en être digne, pendant que Dieu ignore ce que lui-même sait dans son cœur : il estime tromper Celui qu'il appelle d'un nom qui n'est plus vrai, le Père ; et il ose prononcer sur les signes divins établis par le Christ, je ne dirai point des prières, mais d'immondes infamies* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « quelqu'un, dans son action, pèche, quand *il n'agit pas comme il faut*, ainsi qu'on le voit par Aristote, au livre de l'*Éthique* (liv. II, ch. III, n. 5 ; ch. VI, n. 10, 11 ; de saint Thomas, leç. 3, 6). Or, il a été dit (art. 5, *ad 3^um^*) qu'il convenait que les ministres des sacrements fussent justes, parce que les ministres doivent se conformer au Seigneur, selon cette parole marquée au *Lévitique* (ch. XIX, v. 2 ; cf. 1^re^ épître de saint Pierre, ch. I, v. 16) : *Vous serez saints parce que moi je suis saint* ; et cette autre de l'*Ecclésiastique*, ch. X (v. 2) : *selon ce qu'est le juge du peuple, ainsi doivent être ses ministres.* Il suit de là qu'il n'est pas douteux que les méchants, se montrant ministres de Dieu et de l'Église dans la dispensation des sacrements, pèchent. Et parce que

ce péché se rapporte au manque de respect envers Dieu et à la contamination des choses saintes, pour autant que cela dépend de l'homme lui-même pécheur, bien que les choses saintes en elles-mêmes ne puissent pas être contaminées, il s'ensuit qu'un tel péché est, de sa nature, mortel ».

L'*ad primum* fait observer que « les œuvres de charité ne sont pas sanctifiées par une consécration, mais elles-mêmes appartiennent à la sainteté de la justice comme de certaines parties de la justice. Et c'est pourquoi l'homme qui sert à Dieu de ministre dans les œuvres de charité, s'il est juste, se sanctifie encore davantage ; et s'il est pécheur, il se dispose par là à la sainteté. Mais les sacrements en eux-mêmes ont une certaine sanctification par la consécration mystique. La sainteté de la justice est donc exigée au préalable dans le ministre, afin qu'il soit en harmonie avec son ministère. Et, par suite, il agit comme il ne convient pas et il pèche, si, étant dans le péché, il s'approche d'un tel ministère ».

L'*ad secundum* répond que « celui qui s'approche des sacrements reçoit le sacrement du ministre de l'Église, non en tant qu'il est telle personne, mais en tant qu'il est ministre de l'Église. Par conséquent, tout autant qu'il est toléré par l'Église dans son ministère, celui qui reçoit de lui le sacrement, ne communique pas avec son péché, mais communique avec l'Église qui le donne comme ministre. Que s'il n'est plus toléré par l'Église, par exemple s'il est dégradé, ou excommunié, ou suspens, celui qui reçoit de lui le sacrement pèche, parce qu'il communique avec lui dans son péché ».

L'*ad tertium* dit que « celui qui est dans le péché mortel n'est point perplexe purement et simplement, si son office l'oblige à dispenser les sacrements : il peut, en effet, se repentir de son péché et administrer licitement. D'autre part, il n'y a pas d'inconvénient à ce qu'il soit perplexe, si l'on suppose qu'il veut persévérer dans le péché. — Toutefois, dans l'article de » la mort ou de « la nécessité, il ne pécherait pas s'il baptisait dans le cas où même un laïque pourrait dispenser le sacrement. Dans ce cas, en effet, il est manifeste qu'il ne s'exhibe pas comme ministre de l'Église, mais il subvient à

quelqu'un qui se trouve dans la nécessité. La chose ne vaudrait pas pour les autres sacrements, qui ne sont pas d'une aussi grande nécessité que le baptême, comme on le verra plus loin » (q. 65, art. 3, 4; q. 67, art. 3).

Telle est la doctrine de saint Thomas dans cet article et dans les réponses qui le complètent et l'expliquent. L'*ad tertium* nous avertit qu'il ne s'agit, dans la conclusion du saint Docteur, que du ministre attitré, officiel, et se présentant de lui-même comme tel. S'il s'agissait d'un homme quelconque, ou d'un ministre de l'Église ; mais qui ne ferait pour ainsi dire pas office de ministre, comme dans l'exemple du baptême à administrer à un enfant en péril de mort, non seulement il n'y aurait pas de péché, mais ce serait un acte louable et de nature à attirer la miséricorde de Dieu sur celui qui l'accomplirait par motif de charité. — Que penser des deux époux, dans le mariage ; et commettent-ils un nouveau péché, si, n'étant pas en état de grâce, ils reçoivent ce sacrement ? Sans aucun doute, ils commettent un nouveau péché, et un péché grave, s'ils reçoivent le sacrement de mariage dans l'état de péché; puisque le mariage étant un sacrement des vivants, on ne peut le recevoir dignement que si l'on est en état de grâce. Mais les époux, qui sont aussi les ministres de ce sacrement, commettent-ils un nouveau péché, de ce chef ou comme tels, comme ministres du sacrement qu'ils reçoivent ? Des auteurs l'ont pensé. Ils s'appuient sur la raison générale du corps de l'article et sur le mot de l'*ad tertium*, où saint Thomas semble ne faire d'exception que pour le baptême, en raison de son absolue nécessité. D'autres, et leur sentiment est beaucoup plus probable, disent que les époux ne sont pas ministres de l'Église, au sens où nous prenons ici le mot ministre ; et que, par conséquent, il n'y a pas à parler de péché nouveau, à ce titre.

Quelques questions connexes peuvent se poser, à propos du présent article. Et, par exemple, si de prêcher en état de péché mortel constitue un nouveau péché grave ? Plusieurs l'affirment. Dans son Commentaire sur les *Sentences* (IV, dist. 19, q. 2, art. 2, q^{la} 2, *ad 4^{um}*), saint Thomas le dit aussi. La chose

paraît certaine, pour le pécheur public et scandaleux. En dehors de ce cas, certains auteurs admettent que de prêcher sans être en état de grâce ne constitue pas, de soi, un nouveau péché grave. — Que penser du diacre et du sous-diacre qui serviraient à l'autel, en état de péché? De nombreux auteurs disent qu'il y a, de ce chef, un nouveau péché grave. D'autres, nombreux aussi, pensent le contraire. On objectait le texte de saint Paul *à Timothée* (I, ch. III, v. 8-10). Mais on peut dire qu'il s'agit là du pécheur public, qui serait pour la communauté un scandale : *sic ministrent nullum crimen habentes.* Un texte plus délicat est celui de saint Thomas, sur les *Sentences* (IV, dist. 24, q. 1, art. 3, q^la 5), où le saint Docteur dit que « quiconque fait d'une manière indigne ce qui lui convient en raison de son ordre, accomplit ce qui est juste d'une manière qui ne convient pas, et, par suite, agissant contre le précepte de la loi, il pèche mortellement ». Des théologiens veulent que nous entendions ces mots, seulement de l'ordre proprement dit, qui ne se trouve complet et proprement dit que dans le prêtre. — L'évêque consécrateur d'une église ou d'un autel, ou s'il bénit les huiles pour la confirmation ou l'extrême-onction, pèche-t-il, quand il fait cela en état de péché mortel? Quelques auteurs l'ont pensé. D'autres sont d'un avis contraire. Et la raison qu'on peut donner, pour ces divers cas, c'est qu'il ne s'agit pas d'administration de sacrements au sens strict de ces mots.

S'agira-t-il de cette administration proprement dite, dans le cas du prêtre qui donne la communion en dehors du sacrifice de la messe? Beaucoup d'auteurs disent que non et pensent qu'il n'y aurait pas de faute grave. D'autres, en plus grand nombre, sont pour l'affirmative. Il semble bien que c'est la pensée de saint Thomas. Le saint Docteur paraît même soutenir qu'il y a faute grave pour chaque communion distribuée (cf. Commentaire sur les *Sentences*, IV, dist. 24, q. 1, art. 3, q^la 5, *ad 4^um*). Pratiquement, quand un prêtre se confesse, il est bon qu'il dise approximativement le nombre de communions qu'il aurait distribuées dans cet état. A plus forte raison devrait-il dire le nombre de confessions entendues ou d'absolutions données au tribunal de la pénitence.

Après avoir examiné la question du ministre en ce qui est de sa qualité morale, nous devons considérer ce qui a trait à sa qualité physique. A quel ordre d'êtres réels doit-il appartenir. Faut-il que ce soit un homme? Serait-il possible que ce fût un ange? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article VII.

Si les anges peuvent administrer les sacrements?

Trois objections veulent prouver que « les anges peuvent administrer les sacrements ». — La première déclare que « tout ce qui est au pouvoir du ministre inférieur est au pouvoir du ministre supérieur, et c'est ainsi que tout ce qui est au pouvoir du diacre est aussi au pouvoir du prêtre, mais l'inverse n'est pas vrai. Or, les anges sont des ministres supérieurs, dans l'ordre hiérarchique, à n'importe quels hommes, comme on le voit pour saint Denys au livre de la *Hiérarchie céleste* (ch. IX). Donc, puisque les hommes peuvent servir de ministres dans les sacrements, il semble qu'à plus forte raison les anges le peuvent aussi ». — La seconde objection fait observer que « les hommes saints sont assimilés aux anges dans le ciel, comme il est dit en saint Matthieu, ch. XXII (v. 30; S. Luc, ch. XX, v. 36). Or, il est des saints, dans le ciel, qui peuvent servir de ministres dans les sacrements; parce que le caractère sacramentel est indélébile, ainsi qu'il a été dit (q. 63, art. 5). Donc il semble que même les anges peuvent servir de ministres dans les sacrements ». — La troisième objection fait remarquer que « comme il a été dit plus haut (q. 8, art. 7), le démon est la tête des méchants et les méchants sont ses membres. Or, par les méchants peut se faire la dispensation des sacrements. Donc il semble qu'elle peut se faire aussi par les démons ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. V (v. 1) : *Tout pontife, pris du milieu des hommes, est constitué pour les hommes dans les choses qui regardent*

Dieu. Or, les anges, bons ou mauvais, ne sont point pris du milieu des hommes. Donc ils ne sont pas constitués ministres dans les choses qui regardent Dieu, c'est-à-dire dans les sacrements ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 3; q. 62, art. 5), toute la vertu des sacrements dérive de la Passion du Christ, qui se dit du Christ en tant qu'Il est homme. Or, dans cette nature humaine, les hommes lui sont conformes, non pas les anges; mais plutôt, selon la Passion, Il est dit *être un peu au-dessous des anges*, comme on le voit dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. II (v. 9). Il suit de là qu'il appartient aux hommes de dispenser les sacrements et d'y servir de ministres; non aux anges. — Toutefois, il faut savoir que comme Dieu n'a pas attaché sa vertu aux sacrements, de telle sorte qu'Il ne puisse pas, sans les sacrements, conférer l'effet des sacrements, de même aussi Il n'a point attaché sa vertu aux ministres de l'Église, de telle sorte qu'Il ne puisse pas accorder aux anges la vertu de servir de ministres dans les sacrements. Et parce que les bons anges sont des messagers de vérité, si quelque ministère sacramentel était fait par les bons anges, il faudrait le tenir pour valide, parce qu'il devrait être constant que cela serait fait par la volonté de Dieu; c'est ainsi qu'on dit que certains temples ont été consacrés par le ministère des anges (Cf. *Bolland. Act. Sanct.*, XXIX sept. Apparit. S. Mich., § XIX, n. 7). Mais si c'étaient les démons, *esprits de mensonge*, qui accomplissent un ministère sacramentel, il ne faudrait pas le tenir pour valide ».

L'*ad primum* formule une réponse que nous devons soigneusement retenir, pour ne rien exagérer dans la dignité des ministres de l'Église. « Ce que font les hommes d'une manière inférieure, savoir par les sacrements sensibles, qui sont proportionnés à leur nature, les anges le font, comme ministres supérieurs, d'une manière supérieure, savoir *en purifiant, illuminant et perfectionnant* d'une manière invisible » ou purement spirituelle. — On le voit. Il faut accueillir avec réserves certaines expressions qu'on trouve çà et là dans divers auteurs de spiritualité, semblant préférer les hommes aux anges et les te-

nir pour plus privilégiés en raison du caractère sacramentel qui leur est confié par Dieu dans son Église.

L'*ad secundum* déclare que « les saints qui sont dans le ciel sont semblables aux anges quant à la participation de la gloire; non quant à la condition de la nature. Et, par conséquent, ils ne le sont pas quant aux sacrements ».

L'*ad tertium* répond que « les hommes méchants n'ont pas qu'ils puissent servir de ministres dans les sacrements de ce que par leur malice ils sont les membres du démon. Il ne s'ensuit donc pas que le démon qui est leur tête le puisse davantage ».

Cet *ad tertium* vaut contre Luther qui avait affirmé que même les démons pouvaient être ministres des sacrements. — Pour ce qui concerne les hommes saints, actuellement au ciel, dont il était question à l'*ad secundum*, des théologiens veulent qu'il ne s'agisse pas seulement de l'âme des bienheureux, mais des bienheureux dans leur être complet, corps et âme réunis, s'il y en a qui déjà soient ainsi au ciel, ou comme il pourrait y en avoir dans l'hypothèse d'une résurrection anticipée. Il n'est pas douteux que si, actuellement, un prêtre déjà mort ressuscitait; ou si un élu qui serait en corps et en âme dans le ciel et qui aurait le caractère sacerdotal, revenant parmi nous, consacrait l'Eucharistie, le sacrement serait valide; et il serait valide en raison du pouvoir d'ordre qu'aurait reçu ce prêtre et qu'il conserve à tout jamais. Pour l'ange, même bon, qui administrerait un sacrement, ce ne serait jamais qu'en raison d'une délégation extraordinaire, non en raison d'un pouvoir ordinaire reçu de Dieu.

En ce qui touche à la personne du ministre, dans les sacrements, si la bonté morale du ministre est de la plus haute convenance et si elle doit toujours exister, dans le ministre comme tel, sous peine d'entraîner une faute grave, elle n'est pourtant pas d'absolue nécessité pour la validité des sacrements. Quant à la nature du ministre, ce n'est et ne peut être ordinairement qu'un être humain, et, encore, vivant sur notre

terre. Pour l'ange, ou pour les bienheureux, ils n'auraient jamais la raison de ministres, qu'à titre d'exception, ou même, quand il s'agit de l'ange, par une délégation de Dieu toute spéciale.

Nous avons à considérer maintenant un autre point de doctrine, qui est de la dernière importance, dans la question du ministre des sacrements. C'est le point de doctrine qui a trait à l'intention. Et, à ce sujet, saint Thomas étudie deux choses : premièrement, la nécessité ou l'existence de l'intention du ministre (art. 8); secondement, sa qualité : au point de vue de la lumière, dans l'intelligence (art. 9); au point de vue de la rectitude, dans la volonté (art. 10). — Et, d'abord, l'existence ou la nécessité de l'intention du ministre.

Article VIII.

Si l'intention du ministre est requise pour parfaire le sacrement ?

Trois objections veulent prouver que « l'intention du ministre n'est pas requise pour parfaire le sacrement ». — La première dit que « le ministre, dans le sacrement, agit par mode d'instrument. Or, l'action n'est point réalisée d'après l'intention de l'instrument, mais d'après l'intention de l'agent principal. Donc l'intention du ministre n'est pas requise pour parfaire le sacrement ». — La seconde objection fait remarquer que « l'homme ne peut pas connaître l'intention d'un autre. Si donc l'intention du ministre est requise pour parfaire le sacrement, l'homme qui s'approche du sacrement ne pourrait pas savoir s'il a reçu le sacrement. Et, par suite, il ne pourrait pas être certain du salut : alors surtout qu'il est des sacrements qui sont nécessaires pour le salut, comme il sera dit plus loin » (q. 65, art. 4). — La troisième objection déclare que l'intention de l'homme ne saurait porter sur ce à quoi il ne prête pas attention. Or, parfois ceux qui administrent les sa-

crements ne prêtent pas attention à ce qu'ils disent ou à ce qu'ils font, pensant à autre chose. Et, par suite, en pareil cas, il n'y a pas de sacrement, à cause du défaut d'intention ». Ce qui paraît inadmissible.

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « les choses qui sont en dehors de l'intention, ne sont plus que fortuites. Or, il n'en saurait être ainsi de l'œuvre des sacrements. Donc les sacrements requièrent l'intention du ministre ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule d'abord un principe de tout premier bon sens; et, ensuite, par une mineure appropriée, il en dégage, très nette, la conclusion qu'il s'agissait d'établir. « Quand on a une chose qui se rapporte à diverses fins, si l'une de ces fins doit être réalisée déterminément, il faut que la chose y soit déterminée par quelque chose. Or, ce qui se fait dans les sacrements peut être fait en vue de diverses fins. C'est ainsi que l'ablution de l'eau, qui se fait dans le baptême, peut être ordonnée soit à purifier le corps, soit à lui donner la santé, soit au jeu et à l'amusement, soit à une foule d'autres choses. Il faudra donc que cette ablution de l'eau soit déterminée à l'une de ces fins, qui sera l'effet sacramentel, par l'intention de celui qui la cause. Cette intention est exprimée par les paroles qui sont dites dans les sacrements; par exemple, quand on dit : *Je te baptise au nom du Père,* etc. ».

L'*ad primum* servira à prévenir toute équivoque sur la véritable doctrine qu'entend exposer ici saint Thomas. L'objection voulait se passer de l'intention du ministre, sous le prétexte que le ministre n'est qu'un instrument. Saint Thomas distingue entre les diverses sortes d'instruments, pour autant qu'il s'agit d'instrument inanimé ou purement mécanique, et d'instrument animé ou conscient. « L'instrument inanimé n'a aucune intention à l'endroit de l'effet; mais, à la place de l'intention, il y a le mouvement dont il est mû par l'agent principal. L'instrument animé, au contraire, comme est le ministre, n'est pas mû seulement; il se meut aussi, d'une certaine manière, lui-même, en tant que par sa volonté il meut les membres à agir. C'est pour cela qu'est requise son intention par laquelle il se soumette à l'agent principal : en ce sens qu'il

entende faire ce que fait le Christ et l'Église ». De même que s'il s'agit d'un instrument inanimé, il faut que cet instrument reçoive la motion de l'agent principal, ayant son action subordonnée à l'action de celui qui agit par lui ; de même, quand il s'agit d'un instrument conscient, qui agit par volonté, il faut que lui-même plie son action à l'action de l'agent principal et s'y subordonne ; ce qu'il ne peut faire qu'en conformant son intention à l'intention de l'agent principal. Il ne peut être instrument qu'à cette condition.

L'*ad secundum* a suscité des controverses sans fin. Les Thomistes eux-mêmes se sont divisés à son sujet. Tâchons de le bien entendre. L'objection était que si l'on requérait l'intention du ministre pour le sacrement, comme cette intention est d'ordre intérieur, qu'elle est en elle-même cachée, on ne saurait jamais si elle a existé ; et, pour autant, la validité du sacrement demeurerait douteuse au regard de ceux qui s'approchent pour le recevoir. Saint Thomas répond qu' « à ce sujet il y a une double opinion. — D'aucuns disent (cf. Alexandre de Halès, *Somme théologique*, p. IV, q. 8, memb. 3, § 1, dans les réponses aux objections) que l'intention mentale est requise dans le ministre ; et si elle manque, il n'y a pas de sacrement. Toutefois, ce défaut, dans les enfants, qui n'ont pas l'intention de s'approcher du sacrement, est suppléé par le Christ, qui baptise à l'intérieur. Dans les adultes, qui eux entendent recevoir le sacrement, leur foi et leur dévotion supplée au défaut de l'intention du ministre. — On pourrait assez dire cela, fait remarquer saint Thomas, pour l'effet dernier » du sacrement, « qui est la justification excluant les péchés ; mais quant à l'effet qui est *chose et sacrement* tout ensemble, c'est-à-dire quant au caractère, il ne semble pas que par la dévotion de celui qui approche, il puisse être suppléé, parce que le caractère n'est jamais imprimé si ce n'est par le sacrement. — Et c'est pourquoi d'autres disent, s'exprimant mieux, que le ministre du sacrement agit en la personne de toute l'Église dont il est le ministre. Or, dans les paroles qui sont proférées est exprimée l'intention de l'Église, laquelle suffit pour parfaire le sacrement, à moins que le contraire ne soit exprimé du côté

du ministre et du côté de celui qui reçoit le sacrement ». Dès lors, on le voit, la difficulté de l'objection ne porte plus. Car il suffit qu'extérieurement tout se passe conformément au rite institué par l'Église. Et ceci peut facilement être contrôlé ; de telle sorte que celui qui s'approche pour recevoir le sacrement pourra vraiment avoir la certitude qu'en effet le sacrement a été conféré.

On remarquera que, dans cet *ad secundum*, il s'agit, non pas de l'intention comme telle, ou de l'intention tout court, dont il était question à l'*ad primum* ; mais de « l'intention mentale » — *intentio mentalis* —, nous pourrions dire l'intention consciente, qui porte sur ce que l'on fait, sachant expressément ce qu'est la chose que l'on fait, la nature de l'acte qu'on accomplit et ses effets ou ses conséquences. C'est de cette intention que saint Thomas dit qu'elle n'est pas requise, et qu'il serait, en effet, très difficile de la requérir, sous peine de rendre hypothétique et incontrôlable la réception des sacrements ; car le moyen de savoir ce que le ministre a dans son esprit, dans sa pensée, quand il confère le sacrement, et s'il connaît la portée de l'acte qu'il accomplit, en même temps que sa vraie nature ? Mais nous n'avons pas à nous troubler ou à nous préoccuper à ce sujet. L'Église, elle, sait ce qui se fait dans l'administration du sacrement ; et cette intention de l'Église est précisément indiquée dans la formule extérieure qu'emploie le ministre. Pourvu donc que cette formule extérieure soit gardée intacte, en ce qui lui est essentiel, nous sommes sûrs que l'action qui s'est accomplie a été vraiment sacramentelle, qu'elle a été un sacrement, le sacrement qu'on a eu l'intention de recevoir.

Certains théologiens se sont posé, ici, une question fort délicate. Ils ont voulu prendre les mots *intentio mentalis* de saint Thomas, au sens d'intention interne. Et ils ont dit que, pour saint Thomas, dans cet *ad secundum*, seule l'intention externe serait requise. Or, par intention externe, ils entendent l'intention de faire extérieurement tout ce que fait l'Église quand elle administre un sacrement. Cette intention se manifeste par le simple fait qu'on accomplit exactement et d'une manière

suffisamment digne les rites extérieurs du sacrement. Pourvu qu'il y ait cela, quand bien même on n'aurait pas, intérieurement, l'intention de faire ce que fait l'Église ; bien plus, quand même on aurait l'intention contraire, c'est-à-dire que tandis qu'extérieurement on accomplirait, d'une façon digne et dans les conditions voulues par l'Église, ce que l'Église a statué ou ce qu'elle prescrit, au nom même du Christ, relativement à l'administration de tel ou tel sacrement, on se dirait, intérieurement : non, je ne veux pas conférer ce sacrement, je n'agis ainsi que pour la forme, il y aurait cependant vrai et réel sacrement.

Quoi qu'il en soit de l'opinion en elle-même, dont nous dirons un mot tout à l'heure, il est certain que telle n'est pas, ici, la pensée de saint Thomas. Les mots *intentio mentalis* signifient, pour lui, non pas *intentio interna* ou intention interne, mais vraiment intention mentale, c'est-à-dire *intentio mente directa*, ou, comme nous l'avons traduit aussi, intention consciente. Voilà l'intention dont saint Thomas nous dit qu'elle n'est point nécessaire ; parce que, quand bien même le ministre ne sache pas ce qu'il fait et, par conséquent, ne veuille pas le faire d'une volonté consciente dans toute l'étendue de ces mots, l'Église, elle, le sait et le veut ; et cela suffit, — pourvu d'ailleurs (c'était la doctrine de l'*ad primum*, évidemment supposée et non contredite par l'*ad secundum*), que le ministre veuille adapter son action à l'intention de l'Église, c'est-à-dire veuille intérieurement et par sa volonté à lui, que s'accomplisse ce que l'Église entend accomplir, *quidquid illud sit*, et qu'avec cette volonté intérieure qui constitue l'intention requise à l'*ad primum*, il ne fasse rien extérieurement qui puisse modifier ou dénaturer le sens, le *mens* de l'intention de l'Église. L'Église a l'intention mentale et éclairée. Peu importe que le ministre l'ait ou ne l'ait pas, pourvu qu'il ait simplement l'intention, mais l'intention réelle de faire ce que fait l'Église, ce que l'Église veut et entend faire, c'est-à-dire, *implicitement*, un véritable sacrement. Telle est, à n'en pas douter, la doctrine de saint Thomas. Quant à supposer que saint Thomas admettrait la validité du sacrement avec une inten-

tion interne explicitement contraire ou même non implicitement conforme à ce qui est l'intention explicite de l'Église, c'est vouloir que saint Thomas se contredise entre l'*ad 1um* et l'*ad. 2um*.

L'*ad tertium* complète les deux premières réponses. Cette intention, dont il a été dit qu'il faut qu'elle existe (*ad 1um*) et dont il a été dit aussi qu'il suffit quelle soit implicite, sans qu'il soit nécessaire qu'elle soit explicite, en ce qui est de l'œuvre à accomplir (*ad 2um*), — faut-il qu'elle soit actuelle? Non, déclare saint Thomas. Ce n'est point nécessaire. Il suffit qu'elle soit habituelle. Et, par intention habituelle, saint Thomas désigne ici ce qu'on appelle quelquefois l'intention virtuelle, c'est-à-dire une intention qui a été formée expressément et qu'on n'a pas retirée mais qui persiste dans les actes qui suivent, bien que, à un moment donné, l'attention ne soit plus à ce que l'on fait. « Bien que celui qui pense à autre chose n'ait pas l'intention actuelle, il a cependant l'intention habituelle, qui suffit pour parfaire le sacrement; ainsi en est-il, par exemple, du prêtre qui va faire un baptême, se proposant de faire, à l'endroit de tel sujet à baptiser, ce que fait l'Église : si donc, après, dans l'exercice même de l'acte, sa pensée s'en va et se porte ailleurs, en vertu de la première intention le sacrement s'accomplit. Il est très vrai, ajoute saint Thomas, que le ministre du sacrement doit s'appliquer avec soin à apporter même l'intention actuelle. Mais, poursuit le saint Docteur, cela n'est point totalement à la disposition du pouvoir de l'homme; car, en dehors de son intention, quand l'homme veut beaucoup s'appliquer » à une chose, il arrive souvent qu' « il commence à penser à autre chose; selon cette parole du psaume (XXXIV, v. 13) : *Mon cœur m'a abandonné* ». — L'exemple que vient de nous donner saint Thomas, dans cet *ad tertium*, nous prouve combien le saint Docteur est éloigné de la pensée de ceux qui voulaient que la seule intention externe suffise. Une intention réelle, et interne, c'est trop évident, mais non nécessairement consciente de ce qui se fait dans le sacrement, ni nécessairement actuelle, d'une actualité formelle, pourvu qu'elle soit habituelle ou virtuelle, — telle est

donc l'intention requise par saint Thomas pour la validité du sacrement.

Cette doctrine de saint Thomas est de foi, quant à l'existence de l'intention dans le ministre. Elle a été définie par le concile de Trente, sess. VII, can. XI : « Si quelqu'un dit que, dans les ministres, alors qu'ils effectuent et confèrent les sacrements, n'est pas requise l'intention au moins de faire ce que fait l'Église, qu'il soit anathème ». La définition du concile a été portée directement contre les protestants. Elle n'a pas visé l'opinion de théologiens catholiques. Et, pour autant, l'on ne peut pas dire que les tenants de l'intention purement externe s'en trouvent condamnés. Toutefois, il est une proposition condamnée par Alexandre VIII, qui semble bien se rapporter directement à l'opinion dont il s'agit. Cette proposition est ainsi formulée : « Est valide le baptême conféré par un ministre qui observe tout le rite extérieur et aussi la formule du baptême, mais qui, intérieurement, dans son cœur, à part soi, se dit : Je n'entends pas ce que fait l'Église » (pr. 28).

L'intention du ministre est requise, au sens qui a été précisé, pour la validité du sacrement. Faut-il dire encore que la foi du ministre soit, aussi, nécessaire ? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IX.

Si la foi du ministre est de nécessité pour le sacrement ?

Trois objections veulent prouver que « la foi du ministre est de nécessité pour le sacrement ». — La première arguë de ce qu' « il a été dit (art. précéd.) que l'intention du ministre est nécessaire pour parfaire le sacrement. Or, *la foi dirige l'intention*, comme le dit saint Augustin, *contre Julien* (liv. IV, ch. III). Donc si la vraie foi manque dans le ministre, il n'y a pas de sacrement ». — La seconde objection déclare que « si le mi-

nistre de l'Église n'a pas la vraie foi, il semble qu'il est hérétique. Or, les hérétiques, semble-t-il, ne peuvent pas conférer les sacrements. Saint Cyprien dit, en effet, dans son épître *contre les hérétiques : Tout ce que font les hérétiques est charnel, et vain, et faux; de telle sorte que rien de ce qu'ils auront fait ne doive être approuvé par nous.* Et saint Léon, pape », le grand, « dit, dans son épître *à l'empereur Léon : Il est manifeste que par une folie souverainement cruelle et impie, dans l'Église d'Alexandrie la lumière de tous les divins sacrements est éteinte. L'oblation du sacrifice est interrompue, la sanctification du chrême manque, et par les mains parricides des impies tous les mystères ont disparu.* Donc la vraie foi du ministre est de nécessité pour le sacrement ». — La troisième objection fait observer que « ceux qui n'ont pas la vraie foi semblent être, par l'excommunication, séparés de l'Église. Il est dit, en effet, dans la seconde épître canonique de saint Jean (v. 10) : *Si quelqu'un vient à vous et n'apporte point cette doctrine, ne le recevez pas dans votre maison et ne lui donnez pas le salut;* et, dans l'Épître *à Tite*, ch. III (v. 10) : *L'homme hérétique, après la première et la seconde correction, évite-le.* Or, l'excommunié ne semble pas pouvoir conférer le sacrement de l'Église puisqu'il est séparé de l'Église, par le ministère de qui se fait la dispensation des sacrements. Donc il semble que la vraie foi du ministre est de nécessité pour le sacrement ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », où il est « dit, *contre Pétilien, donatiste* (liv. II, ch. XLVII) : *Souvenez-vous qu'aux sacrements de l'Église ne nuisent en rien les mœurs des hommes méchants, pour faire qu'ils soient ou ne soient pas, ou qu'ils soient d'une sainteté moindre* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 5), parce que le ministre, dans les sacrements, agit à titre d'instrument, il n'agit point par sa vertu propre, mais par la vertu du Christ. Or, de même qu'appartient à la vertu propre de l'homme la charité, de même aussi la foi. Il suit de là que comme il n'est pas requis, pour parfaire le sacrement, que le ministre soit dans la charité, mais les pécheurs peuvent aussi conférer les sacrements, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 5) ; pareillement, sa foi n'est pas

requise, mais l'infidèle peut donner un vrai sacrement, pourvu que les autres choses qui sont de nécessité pour le sacrement soient présentes ». — Nous savons définitivement, par les conciles de Florence et de Trente, qu'il suffit de trois choses pour la validité du sacrement : la matière, la forme, et l'intention du ministre.

Mais, précisément, c'est à cause de l'intention du ministre, que la question de la foi se posait, ainsi que le notait la première objection. Aussi bien, l'*ad primum*, qui répond à cette difficulté, est-il ce qu'il y a de plus important dans le présent article. Nous verrons qu'il confirme excellemment nos conclusions ou nos remarques au sujet de l'article précédent. Saint Thomas accorde qu'on ne peut pas avoir une intention portant sur ce qu'on ne connaît pas. Mais il refuse d'admettre que la foi soit requise pour savoir ce qui se passe dans le sacrement, ou ce qu'est l'acte qu'il s'agit de vouloir accomplir. — D'abord, « il se peut que quelqu'un ait sa foi en défaut sur quelqu'autre point et non sur la vérité du sacrement qu'il confère : tel, par exemple, celui qui croirait que le serment est toujours illicite, et qui croirait cependant que le baptême est efficace pour le salut. Dans ce cas, une telle infidélité n'empêche point l'intention de conférer le sacrement. — Que si la foi du sujet est en défaut sur le sacrement lui-même qu'il administre, bien qu'il croie que par ce qu'il fait extérieurement aucun effet intérieur ne s'ensuit, il n'ignore cependant pas que l'Église catholique entend, par ces sortes de pratiques extérieures, conférer un sacrement. Il suit de là que nonobstant son infidélité, il peut entendre faire ce que fait l'Église, bien qu'il pense que cela n'est rien. Et cette intention suffit pour le sacrement; parce que, comme il a été dit plus haut (art. 8, *ad* 2^{um}), le ministre du sacrement agit dans la personne de toute l'Église dont la foi supplée à ce qui est en défaut dans la foi du ministre ».

L'*ad secundum* fait une double distinction. Il distingue d'abord une double sorte d'hérétiques, relativement à la question actuelle; et puis, un double effet du sacrement. — « Il est des hérétiques qui, dans la collation des sacrements, ne gar-

dent point la forme de l'Église. Ceux-là ne confèrent ni le sacrement ni l'effet du sacrement. — Il en est d'autres qui gardent la forme de l'Église. Ceux-là confèrent le sacrement; mais ne confèrent pas l'effet du sacrement. Je dis cela », ajoute saint Thomas, « s'ils sont manifestement séparés de l'Église : parce que, du simple fait que quelqu'un reçoit d'eux les sacrements, il pèche, et, par là, il met un obstacle à l'obtention de l'effet du sacrement. Aussi bien saint Augustin » (ou plutôt saint Fulgence) « dit, dans le livre *De la foi, à Pierre* (ch. XXXVI) : *Tiens de la manière la plus ferme et n'en doute aucunement que pour les baptisés hors de l'Église, s'ils ne reviennent pas à l'Église, le baptême ne fait qu'ajouter à leur perte.* Et, dans ce même sens, le pape saint Léon dit que *sur le siège d'Alexandrie la lumière des sacrements se trouvait éteinte ;* savoir quant à l'effet du sacrement, non quant au sacrement lui-même. — Saint Cyprien, lui, croyait que les hérétiques ne conféraient même pas le sacrement. Mais, sur ce point », dit saint Thomas, avec une déférence et un respect vraiment exquis à l'endroit du grand évêque de Carthage, « son avis n'a pas été tenu : *in hoc ejus sententia non tenetur* ». Et il apporte un beau texte de « saint Augustin », où il est « dit (*contre Petilien*, ch. XIII) : *Le martyr Cyprien ne voulait pas reconnaître le baptême donné chez les hérétiques ou les schismatiques. Mais tant de mérites l'ont accompagné jusqu'au triomphe du martyre, que par la lumière de la charité où il excellait, cette ombre a été chassée, et s'il y avait quelque chose à purifier, la faulx de la passion l'a enlevé* ».

L'*ad tertium* fait observer que « le pouvoir d'administrer les sacrements appartient au caractère spirituel, qui est indélébile, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 63, art. 3). Il suit de là que si quelqu'un est suspens par l'Église, ou excommunié, ou même dégradé, il ne perd pas le pouvoir de conférer le sacrement, mais la licéité d'user de ce pouvoir. Il conférera donc le sacrement; mais il péchera en le faisant. Il en est de même pour celui qui reçoit de lui le sacrement; et, par suite, il ne reçoit pas l'effet du sacrement » qui est la grâce, « à moins peut-être que l'ignorance ne l'excuse ». Il re-

cevra cependant le sacrement et son effet secondaire, qui est le caractère.

L'intention requise pour la validité du sacrement est indépendante de la foi du ministre. Pouvons-nous dire aussi qu'elle est indépendante de la rectitude de sa volonté? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article X.

Si l'intention droite du ministre est requise pour parfaire le sacrement?

Trois objections veulent prouver que « l'intention droite du ministre est requise pour parfaire le sacrement ». — La première arguë de ce que « l'intention du ministre doit se conformer à l'intention de l'Église, comme on le voit par ce qui a été dit (art. 8, *ad 1^um^*). Or, l'intention de l'Église est toujours droite. Donc, de toute nécessité, pour parfaire le sacrement, est requise l'intention droite du ministre ». — La seconde objection fait remarquer que « l'intention perverse semble être plus nuisible que l'intention plaisante. Or, l'intention plaisante enlève le sacrement; comme si, par exemple, quelqu'un baptisait un autre pour s'amuser et non sérieusement. Donc, à plus forte raison, l'intention perverse enlève le sacrement; comme si quelqu'un baptisait un autre pour ensuite lui donner la mort ». — La troisième objection déclare que « l'intention perverse rend vicieux l'acte tout entier; selon cette parole marquée en saint Luc, ch. xi (v. 34; S. Matthieu, ch. vi, v. 23) : *Si ton œil est mauvais, tout ton corps sera ténébreux.* Or, les sacrements du Christ ne peuvent pas être souillés par les hommes méchants; comme le dit saint Augustin *contre Pétilien* (liv. II, ch. xxxix). Donc il semble que si l'intention du ministre est perverse, il n'y a plus là de vrai sacrement ».

L'argument *sed contra* oppose que « l'intention perverse appartient à la malice du ministre. Or, la malice du ministre

n'enlève pas le sacrement. Donc l'intention perverse ne l'enlève pas non plus ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'intention du ministre peut être perverse d'une double manière. — D'abord, à l'endroit du sacrement lui-même; par exemple, si quelqu'un n'entend pas conférer un sacrement, mais s'amuser à faire quelque chose. Cette perversité enlève la vérité du sacrement; surtout quand celui qui agit manifeste extérieurement son intention » dérisoire. — « D'une autre manière, l'intention du ministre peut être perverse quant à ce qui suit le sacrement; par exemple, si un prêtre entend baptiser une femme, pour abuser d'elle; ou s'il entend consacrer le corps du Christ, pour en user dans quelque maléfice. Et, parce que ce qui précède ne dépend pas de ce qui suit, de là vient que cette perversité d'intention n'enlève pas la vérité du sacrement : mais le ministre lui-même, en raison de cette intention, pèche grièvement ».

L'*ad primum* encore et toujours confirme ce que nous avons dit tant de fois de l'intention du ministre. Saint Thomas, rappelant la distinction du corps de l'article, note que « l'intention de l'Église est droite et quant à la réalisation du sacrement et quant à l'usage du sacrement : la première rectitude parfait le sacrement; la seconde vaut pour le mérite. Il suit de là que le ministre qui conforme son intention à l'Église quant à la première rectitude, et non quant à la seconde, réalise le sacrement, mais sans aucun mérite pour lui ».

L'*ad secundum* déclare que « l'intention de se moquer ou de jouer exclut la première rectitude de l'intention par laquelle le sacrement se réalise. Et voilà pourquoi, il n'y a point parité », comme le supposait à tort l'objection.

L'*ad tertium* dit que « l'intention perverse pervertit l'œuvre de celui qui agit, non l'œuvre d'autrui. De là vient que l'intention perverse du ministre pervertit ce qu'il fait dans le sacrement en tant que c'est son œuvre, non en tant que c'est l'œuvre du Christ dont il est le ministre. Et c'est un peu comme si le serviteur d'un homme avait une intention mauvaise en portant aux pauvres l'aumône que le maître lui aurait confiée avec une intention droite ».

Les sacrements, dans leur production ou leur réalisation, relèvent d'une double cause : l'une, principale ou par voie d'autorité; l'autre, secondaire, ou d'ordre ministériel. La première n'est pas autre que Dieu Lui-même. C'est Lui qui donne aux sacrements leur vertu ; et, par suite, il n'y a que Lui qui ait pu les instituer. Entre cette causalité première ou principale et la causaliié purement ministérielle, doit se placer une causalité d'ordre spécial, qui tient en quelque sorte des deux. C'est la causalité qui revient au Christ en tant qu'homme. Par son union à la nature divine dans la Personne du Verbe, la nature humaine, dans le Christ, a des prérogatives exceptionnelles en ce qui touche aux sacrements. Elle porte en elle, reçue immédiatement de la nature divine qui lui est unie, la vertu qui doit être communiquée aux sacrements ; et c'est elle qui la leur communique immédiatement, pour ce motif aussi qu'elle est le fruit de sa Passion et de sa mort rédemptrice. Du même coup, il lui appartenait de voir les sacrements sanctifiés par l'invocation de son nom, témoignage de la foi qui unit à la vertu de sa Passion. Et, par suite, dès là qu'Il communiquait aux sacrements leur vertu, c'est donc Lui qui aurait le pouvoir de les instituer. D'où résultait enfin qu'Il pourrait en produire l'effet salutaire, sans avoir besoin de recourir au sacrement. Ce pouvoir du Christ en tant qu'homme a été appelé du nom de pouvoir d'excellence. Il aurait pu le communiquer à d'autres. Mais Il ne l'a point fait, pour des raisons de la plus haute sagesse. Les autres hommes qui seraient appelés à intervenir dans la réalisation des sacrements, ne devaient avoir qu'un rôle ministériel. En raison même de cela, leur qualité morale n'est pas une condition qui puisse influer sur la validité de leur action ; bien qu'elle soit requise de toute nécessité pour que le ministre ait le droit d'agir comme tel dans l'administration des sacrements. Selon l'économie ordinaire voulue par le Christ, il n'y a qu'un être humain, vivant sur cette terre, qui puisse intervenir comme ministre. Il faut, quand il intervient, qu'il ait vraiment l'intention de faire ce que fait l'Église alors qu'elle accomplit les rites sacramentels. Pourvu qu'il ait cette intention, et qu'il accomplisse, en effet,

le rite extérieur que l'Église accomplit, le sacrement existe toujours, quelque ignorance d'ailleurs qui puisse être la sienne dans l'ordre de ces rites que l'Église accomplit, serait-il même dans l'erreur à ce sujet, et quel que puisse être le motif ou le but qu'il se propose en agissant.

Il ne nous reste plus qu'une dernière question à étudier dans l'ordre des sacrements en général. C'est la question de leur nombre.

QUESTION LXV

DU NOMBRE DES SACREMENTS

Cette question comprend quatre articles :

1° S'il y a sept sacrements?
2° De leur ordre entre eux.
3° De la comparaison des sacrements entre eux.
4° Si tous sont de nécessité pour le salut?

Article Premier.

S'il doit y avoir sept sacrements?

L'article que nous abordons est un des plus beaux, des plus riches, des plus importants de toute la *Somme théologique*. Il nous donnera, comme nous l'allons voir, la clef de toute l'économie de la vie chrétienne.

Saint Thomas, comme toujours, en vrai théologien, se place devant le fait ou devant l'affirmation que l'Église catholique lui livre; et il se propose de justifier, du point de vue de la raison théologique, ce fait ou cette affirmation. — Le fait ou l'affirmation de l'Église était chose constante, à l'époque où saint Thomas écrivait. Le nombre sept était reconnu et accepté de tous, dans l'Église, comme étant le nombre fixe des sacrements de la loi nouvelle. On donnait aussi, accepté par tous, le nom des sept sacrements. C'étaient le baptême, la confirmation, l'Eucharistie, la pénitence, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le mariage. — Saint Thomas va justifier cette énumération. Il se posera deux groupes d'objections : les unes, voulant prouver que ce nombre est trop grand ; les autres, qu'il est trop petit.

Cinq objections veulent prouver qu' « il ne doit pas y avoir sept sacrements », qu'un seul, ou deux, ou trois, ou quatre, ou six tout au plus suffiraient. — La première dit que « les sacrements ont leur efficacité de la vertu divine et de la vertu de la Passion du Christ. Or, la vertu divine est une ; et une, aussi, la Passion du Christ : car *c'est par une oblation qu'Il a consommé à tout jamais les sanctifiés*, comme il est dit *aux Hébreux*, ch. x (v. 14). Donc il ne devait y avoir qu'un seul sacrement ». — La seconde objection arguë de ce que « le sacrement est ordonné contre la ruine du péché. Or, cette ruine est double : la peine et la coulpe. Il suffirait donc de deux sacrements ». — La troisième objection fait observer que « les sacrements appartiennent aux actions de la hiérarchie ecclésiastique ; comme on le voit par saint Denys (*Hiérarchie ecclésiastique*, ch. v). Or, comme il le dit lui-même (au même endroit), il y a trois actions hiérarchiques : la *purification*, l'*illumination* et la *perfection*. Donc il ne doit y avoir que trois sacrements ». — La quatrième objection en appelle à « saint Augustin » qui, « au livre XIX *Contre Fauste* (ch. XIII), dit que les sacrements de la loi nouvelle sont *en plus petit nombre* que les sacrements de la loi ancienne. Or, dans la loi ancienne, il n'était pas de sacrement qui correspondît à la confirmation et à l'Extrême-Onction. Donc la confirmation et l'Extrême-Onction ne devraient pas être comptées parmi les sacrements de la loi nouvelle ». — La cinquième objection appuie sur ce que « la luxure ne l'emporte pas en gravité sur les autres péchés ; comme on le voit par ce qui a été dit dans la seconde partie (1^a-2^{ae}, q. 74, art. 5 ; 2^a-2^{ae}, q. 154, art. 3). Or, contre les autres péchés il n'est aucun sacrement qui soit institué. Donc il ne fallait pas, non plus, que contre la luxure fût institué le sacrement du mariage ». Et, de la sorte, nous n'aurions que six sacrements.

Par mode d'arguments *sed contra* ou en sens contraire, trois autres objections veulent prouver qu' « il y a, semble-t-il, plus de sept sacrements ». — Le premier argument *sed contra* souligne que « les sacrements sont dits de certains *signes sacrés* (cf. q. 60, art. 1). Or, bien d'autres sanctifications se font, dans

l'Église, sous forme de signes sensibles; comme l'eau bénite, la consécration des autels, et autres choses semblables. Donc il y a plus de sept sacrements ». — Le second argument invoque l'autorité de « Hugues de Saint-Victor », qui, dans son traité *Des sacrements*, liv. I, part. XI, chap. 2; part. XII, chap. 4), « dit que les sacrements de l'ancienne loi furent les oblations, les dîmes et les sacrifices. Or, le sacrifice de l'Église est un sacrement, qui s'appelle l'Eucharistie ». [On remarquera, en passant, cette formule de saint Thomas, qui identifie, dans l'Eucharistie, le sacrifice et le sacrement; nous aurons à y appuyer, plus tard]. « Donc les oblations, aussi, et les dîmes doivent être appelées des sacrements ». — Le troisième argument dit qu' « il y a trois genres de péchés : le péché originel; le péché mortel; et le péché véniel. Or, contre le péché originel est ordonné le baptême; et contre le péché mortel, la pénitence. Donc il devrait y avoir un autre sacrement, en plus des sept, qui serait ordonné contre le péché véniel ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 62, art. 5; q. 63, art. 1), les sacrements de l'Église sont ordonnés à deux choses; savoir : parfaire l'homme en ce qui touche au culte de Dieu selon la religion de la vie chrétienne; et, aussi, servir de remède contre le mal du péché. Or, de l'une et de l'autre manière », ou pour l'une et l'autre de ces deux fins, « c'est à propos » et de façon merveilleusement harmonieuse « que sont assignés sept sacrements ».

D'abord, pour ce qui regarde la perfection de l'homme dans les choses qui ont trait au culte de Dieu selon la religion de la vie chrétienne. Saint Thomas va nous le faire entendre, en comparant la vie spirituelle de l'homme à sa vie corporelle. — C'est qu' « en effet, la vie spirituelle a une certaine conformité à la vie corporelle; comme, du reste, les autres choses corporelles ont une certaine similitude des choses spirituelles ». De là vient que les hommes vraiment spirituels savent trouver dans les choses du monde des corps un moyen très approprié à notre nature pour s'élever aux choses spirituelles. Toute la vie du Christ, dans son Évangile, nous est un exemple frap-

pant de cette vérité. Il « lève ses yeux au ciel vers son Père », nous montrant, par là, que notre esprit doit chercher Dieu en s'aidant des créatures qu'Il a faites, et dont les plus excellentes, les plus « spirituelles », si l'on peut ainsi dire, dans le monde des corps, nous permettent d'entrevoir sa majesté, sa grandeur ou sa gloire. « Le ciel est le trône de sa gloire ; la terre, l'escabeau de ses pieds », comme il est dit encore dans l'Évangile. Rien de plus sage, par conséquent, rien de plus en harmonie avec notre nature et avec les desseins de Dieu dans sa conduite à notre endroit, que de chercher, dans les choses de notre vie corporelle, la similitude et la clef des harmonies instituées par Dieu dans l'économie de notre vie spirituelle.

« Or, dans la vie corporelle, l'homme est perfectionné d'une double manière : d'abord, quant à sa propre personne ; ensuite, par rapport à toute la communauté de la société dans laquelle il vit, parce que l'homme est naturellement un être social », fait pour vivre en société.

« Par rapport » ou eu égard « à lui-même », dans sa propre personne, « l'homme est perfectionné dans la vie corporelle, d'une double manière : par soi, acquérant quelque perfection de la vie ; accidentellement, du fait que sont écartés les empêchements de la vie, comme les maladies, ou autres choses de ce genre.

« Par soi, la vie corporelle se parfait d'une triple manière. — D'abord, par la génération, qui fait qu'un homme commence d'être et de vivre. En place de cela, dans la vie spirituelle, on a le *baptême*, qui est une génération spirituelle, selon cette parole de l'Épître *à Tite*, ch. III (v. 5) : *Par le bain de la régénération.* — Secondement, par la croissance, qui fait qu'un homme est amené à son développement complet, dans l'ordre de la stature et dans l'ordre de la vertu ou de la force. En place de cela, dans la vie spirituelle, on a la *confirmation*, dans laquelle est donné l'Esprit-Saint en vue de la force. De là vient qu'il est dit aux disciples déjà baptisés, en saint Luc, chapitre dernier (v. 49) : *Demeurez dans la cité, jusqu'à ce que vous soyez revêtus de force, d'en-Haut.* — Troisièmement, par la nutrition, qui fait que dans l'homme est conservée la vie et la force ou

la vertu. Et, en place de cela, dans la vie spirituelle, on a l'*Eucharistie*. Aussi bien est-il dit, en saint Jean, ch. VI (v. 54) : *A moins que vous ne mangiez la chair du Fils de l'homme et que vous ne buviez son sang, vous n'aurez point la vie en vous.*

« Et cela suffirait à l'homme », ajoute saint Thomas, « si l'homme avait corporellement et spirituellement une vie impassible. Mais, parce que l'homme encourt parfois et l'infirmité corporelle, et l'infirmité spirituelle qui est le péché, à cause de cela il est nécessaire, pour l'homme, d'être guéri de son infirmité. Cette guérison est double. — L'une est celle qui rend la santé. Et, en place de celle-là, dans la vie spirituelle, on a la *pénitence ;* selon cette parole du psaume (XL, v. 5) : *Guérissez mon âme, parce que j'ai péché contre vous.* — L'autre est le rétablissement des forces premières par une diète et un exercice proportionnés. En place de cela, dans la vie spirituelle, on a l'*Extrême-Onction*, qui enlève les restes des péchés, et rend l'homme prêt à la gloire finale, ce qui fait qu'il est dit, en saint Jacques, ch. V (v. 15) : *Et s'il est dans les péchés, il lui sera remis* ».

Voilà donc les cinq modalités essentielles dont l'homme peut ou doit bénéficier pour se parfaire dans sa vie corporelle et dans sa vie spirituelle, — à considérer le progrès ou la perfection de cette vie en la personne de chaque individu. — Mais nous avons dit que l'homme n'est point fait pour l'individualisme. Il est fait pour vivre en société. De ce chef, il lui faudra de nouvelles conditions pour réaliser la perfection qui doit être la sienne.

« C'est d'une double manière que l'homme se parfait ou se perfectionne par rapport à toute la communauté » de la société où il doit vivre. — « D'abord, par cela qu'il reçoit le pouvoir de régir la multitude et d'exercer les actes publics. Et, en place de cela, dans la vie spirituelle, on a le sacrement de l'*Ordre ;* selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. VII (v. 27), que les prêtres offrent les victimes, non seulement pour eux, mais aussi pour le peuple. — Secondement, quant à la propagation naturelle. Ce qui se fait par le *mariage*, tant dans la vie corporelle que dans la vie spirituelle : le mariage n'étant pas seulement un sacrement, mais un devoir de nature ».

Après avoir montré l'économie des sept sacrements sous l'aspect où ils sont ordonnés à parfaire l'homme dans les choses qui ont trait au culte de Dieu selon la religion de la vie chrétienne, saint Thomas ajoute : — « Par là, aussi, se justifie le nombre des sacrements, selon qu'ils sont ordonnés à servir de remède contre le péché. — Car le baptême est ordonné contre le manque de vie spirituelle ; la confirmation, contre la faiblesse de l'âme, semblable à celle qui se trouve dans les nouveau-nés ; l'Eucharistie, contre la facilité de l'âme à pécher » [Notons, en passant, cette admirable formule nous précisant un des fruits propres de l'Eucharistie] ; « la pénitence, contre le péché actuel commis après le baptême ; l'Extrême-Onction, contre les restes des péchés, qui n'ont pas été suffisamment enlevés par la pénitence, en raison de la négligence ou de l'ignorance ; l'Ordre, contre la dissolution de la multitude. » [Ici encore, quelle superbe formule nous précisant la fin et le fruit du sacrement de l'Ordre dans la société spirituelle qu'est l'Église !] ; « le mariage, comme remède contre la concupiscence personnelle, et contre la destruction de la multitude qui se produit par la mort ».

L'article de saint Thomas pourrait s'arrêter là. Rien de plus excellent n'a été apporté et ne pouvait l'être pour justifier, aux yeux de la raison théologique, le nombre des sept sacrements, fixé par l'Église dans sa tradition apostolique la plus certaine. — Par égard pour tels de ses contemporains, qui avaient donné une autre explication (cf. Alexandre de Halès, *Somme théologique*, p. IV, q. VIII, membr. 7, art. 2), saint Thomas ajoute, en finissant : « Il en est qui prennent le nombre des sacrements, en raison d'une certaine adaptation aux vertus et au défaut des coulpes et des pénalités. Ils disent que le baptême correspond à la foi, et se trouve ordonné contre la faute originelle ; l'Extrême-Onction correspond à l'espérance, et est ordonnée contre le péché véniel ; l'Eucharistie correspond à la charité, et est ordonnée contre la pénalité de la malice ; l'Ordre correspond à la prudence, et est ordonné contre l'ignorance ; la pénitence correspond à la justice, et est ordonnée contre le péché mortel ; le mariage correspond à la tempérance, et est ordonné contre la

concupiscence; la confirmation correspond à la force, et est ordonnée contre la faiblesse ». Cette explication, qui était celle d'Alexandre de Halès, est citée simplement par saint Thomas, sans qu'il se prononce à son sujet. Elle peut, en effet, être donnée. Mais on remarquera qu'elle renferme une grande part d'arbitraire, si l'on peut ainsi dire; et qu'elle est loin du caractère de simplicité, de plénitude, de profondeur et de naturel que présente celle de notre saint Docteur. Cet exemple, que nous soulignons en passant, et dont on pourrait dire qu'il se renouvelle partout, dans l'économie de l'œuvre théologique, permet d'entrevoir à quelle distance des autres docteurs se trouve le Maître par excellence de la doctrine que l'Église a choisi, avec tant de bonheur, pour son unique Docteur officiel.

L'*ad primum* répond que « le même agent principal use d'instruments divers pour les divers effets selon la convenance des œuvres » à réaliser. « Et, pareillement, la vertu divine et la Passion du Christ opère en nous par divers sacrements comme par divers instruments ».

L'*ad secundum* déclare que « la coulpe et la peine se diversifient et selon l'espèce, pour autant qu'il y a diverses espèces de fautes et de peines, et selon les divers états des hommes ou leurs diverses conditions. Et, à cause de cela, il a fallu multiplier les sacrements, comme on le voit par ce qui a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* complète ce que l'objection ne faisait qu'indiquer imparfaitement au sujet des actions hiérarchiques dont elle parlait. « Dans les actions hiérarchiques se considèrent ceux qui produisent ces actions, ceux qui les reçoivent, et les actions elles-mêmes. — Ceux qui agissent sont les ministres de l'Église. Le sacrement de l'Ordre se rapporte à eux. — Ceux qui reçoivent leur action sont ceux qui s'approchent des sacrements. Et ils viennent à l'être par le mariage. — Les actions elles-mêmes sont », comme le disait l'objection, « la purification, l'illumination et la perfection. Mais la purification toute seule ne peut pas être un des sacrements de la loi nouvelle qui confèrent la grâce. Elle se rattache à certains sacramentels, qui sont le catéchisme et l'exorcisme. La puri-

fication et l'illumination réunies appartiennent, selon saint Denys, au baptême ; et, s'il y a rechute, secondairement elles appartiennent à la pénitence et à l'Extrême-Onction. Quant à la perfection, s'il s'agit de la vertu, qui est comme la perfection formelle, elle appartient à la confirmation ; et s'il s'agit de l'obtention de la fin, elle appartient à l'Eucharistie », qui nous unit à Dieu dans la réalité du sacrement de son corps.

L'*ad quartum* fait observer que « dans le sacrement de la confirmation est donnée la plénitude de l'Esprit-Saint en vue de la force ; et, dans l'Extrême-Onction, l'homme est préparé pour qu'il reçoive immédiatement la gloire. Aucun de ces deux effets ne convenait à l'Ancien Testament. Et c'est pourquoi il n'est rien marqué dans l'ancienne loi qui corresponde à ces sacrements. Toutefois, les sacrements de l'ancienne loi furent en plus grand nombre que les sacrements de la loi nouvelle, en raison de la diversité des sacrifices et des cérémonies ». Et c'est là le sens du mot de saint Augustin, que citait l'objection.

L'*ad quintum* dit que « contre la concupiscence des choses du mariage il fallut apporter un remède spécial par l'un des sacrements : d'abord, parce que ces sortes de concupiscence vicient non seulement la personne mais aussi la nature ; et, ensuite, à cause de leur violence qui absorbe la raison ».

L'*ad sextum*, répondant au premier argument *sed contra*, marque d'une façon très précise la différence qui existe entre les sacrements et les sacramentaux dont parlait l'objection. « L'eau bénite et les autres consécrations » que l'objection mentionnait, « ne sont point appelées sacrements, parce qu'elles ne vont pas jusqu'à l'effet du sacrement qui est l'obtention de la grâce. Elles sont de certaines dispositions pour les sacrements : soit en écartant les obstacles, comme l'eau bénite est ordonnée contre les embûches des démons et contre les péchés véniels ; soit en causant une certaine idonéité pour la réception du sacrement, comme sont consacrés l'autel et les vases en vue de l'Eucharistie par motif de révérence ou de respect ».

L'*ad septimum* déclare que « les oblations et les dîmes, aussi

bien dans la loi de nature que dans la loi de Moïse, étaient ordonnées, non pas seulement à subvenir aux besoins des ministres, mais encore à servir de figures; et c'est pourquoi elles étaient des sacrements. Mais, maintenant, elles ne demeurent plus sous leur raison de figures; et aussi bien elles ne sont plus des sacrements ».

L'*ad octavum* fait observer que « pour la destruction du péché véniel, il n'est pas besoin de l'infusion de la grâce. Et de là vient, parce que dans chaque sacrement de la loi nouvelle il y a infusion de la grâce, qu'aucun sacrement de la loi nouvelle n'est ordonné directement contre le péché véniel, qui est enlevé par certains sacramentaux, comme l'eau bénite, et autres choses de ce genre. — Il en est cependant »; ajoute saint Thomas, « qui disent que l'Extrême-Onction est ordonnée contre le péché véniel ». Nous avions vu ce sentiment, signalé à la fin du corps de l'article. — Saint Thomas dit ici qu' « il en sera parlé en son lieu ». Ce devait être dans la suite de la *Tertia Pars*, que saint Thomas n'a pas eu le temps d'achever. L'auteur du *Supplément* y a pourvu à l'aide du Commentaire sur les *Sentences* (Cf. *Supplément*, q. 30, art. 1).

Les sacrements institués par le Christ et confiés par Lui à son Église sont au nombre de sept. Tous les sept ont pour objet ou pour fin d'aider l'homme à refaire sa vie dans le Christ. Cinq doivent l'aider à refaire sa vie individuelle; les deux autres, à assurer sa vie sociale ou collective. Pour sa vie individuelle, à l'effet de la lui donner, de l'y faire grandir, de la lui conserver, il y a les trois sacrements de baptême, de confirmation et d'Eucharistie. Pour la lui rendre s'il l'a perdue et pour l'y rétablir dans sa perfection, deux autres sacrements, la pénitence et l'Extrême-Onction s'ajoutent aux trois premiers. Quant à la vie sociale, elle est assurée par l'Ordre et le mariage, qui complètent le nombre sept. — Cette admirable justification du nombre sept, pour les sacrements de la loi nouvelle, suffirait à elle seule pour résoudre la question de l'institution immédiate, par le Christ Lui-même, de tous ces

sacrements. Ils forment un organisme dont toutes les parties sont liées au point que ce serait faire injure à la sagesse de leur auteur de supposer qu'Il aurait pu en laisser une seule sans la joindre aux autres qui l'exigent de toute nécessité.

On a peine à s'expliquer que les Protestants n'aient pas compris l'harmonie et la portée de cet ordre. Ils ont voulu faire un triage parmi les sept sacrements : les uns n'en gardent que trois : le baptême, la Cène et la pénitence ; le plus grand nombre, n'en gardent que deux : le baptême et la Cène, si tant est même que la Cène ait pour eux la raison de vrai sacrement. Le seul fait d'avoir songé à opérer un triage montre qu'ils n'ont pas vu, qu'ils n'ont même pas soupçonné la richesse et la profonde vérité de la raison théologique mise en si vive lumière par le génie de saint Thomas. Sur ce point comme sur tant d'autres, ils ont rompu avec la saine et la grande théologie, ce qui les a amenés fatalement à rompre avec la foi elle-même. — Mais il n'y a pas que le nombre sept que la raison théologique ait à considérer dans la question des sacrements formant un groupe. Il y a aussi leur énumération, ou la place que chacun d'eux occupe dans ce groupe. Saint Thomas se demande, à ce sujet, si l'ordre marqué dans l'énumération précédente, où nous avons parlé du baptême, de la confirmation, de l'Eucharistie, de la pénitence, de l'Extrême-Onction, de l'Ordre et du mariage, — est l'ordre qui convient et si chacun des sept sacrements s'y trouve vraiment à sa place. — Il va répondre lui-même dans l'article qui suit.

Article II.

Si les sacrements sont convenablement ordonnés, selon le mode qui vient d'être marqué?

Cinq objections veulent prouver que « les sacrements ne sont pas convenablement ordonnés, selon le mode qui vient d'être dit ». — La première en appelle à ce que « l'Apôtre dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 46) :

D'abord, ce qui est animal; puis, ce qui est spirituel. Or, par le mariage, l'homme est engendré de la génération première, qui est animale; tandis que, par le baptême, il est engendré de la seconde génération, qui est spirituelle. Donc le mariage doit venir avant le baptême ». — La seconde objection dit que « par le sacrement de l'Ordre un sujet reçoit le pouvoir d'accomplir les actions sacramentelles. Or, le sujet qui agit précède son action. Donc l'Ordre doit précéder le baptême et les autres sacrements ». — La troisième objection arguë de ce que « l'Eucharistie est l'aliment spirituel; tandis que la confirmation est comparée à la croissance. Or, l'aliment est cause de la croissance; par conséquent, il est antérieur. Donc l'Eucharistie est avant la confirmation ». — La quatrième objection déclare que « la pénitence prépare l'homme à l'Eucharistie. Or, la disposition précède la perfection. Par conséquent la pénitence doit précéder l'Eucharistie ». — La cinquième objection fait observer que « ce qui est le plus rapproché de la fin dernière doit venir en dernier lieu. Or, l'Extrême-Onction, parmi tous les sacrements, est le sacrement le plus rapproché de la fin dernière de la béatitude. Donc il doit venir en dernier lieu parmi les sacrements ».

L'argument *sed contra*, fort intéressant, oppose simplement — et le simple fait de cette constatation est d'un prix inestimable — que « communément, les sacrements sont ordonnés par tous ainsi qu'il a été dit ». C'était donc un fait constant, à l'époque où vivait saint Thomas, qu'il y avait sept sacrements dans l'Église et qu'on les énumérait dans l'ordre même où nous les énumérons aujourd'hui.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « la raison de l'ordre des sacrements ressort de ce qui a été dit plus haut (art. précéd.). Car, de même que l'un vient avant la multitude, ainsi les sacrements qui sont ordonnés à la perfection d'une seule personne précèdent les sacrements qui sont ordonnés à la perfection de la multitude. Et c'est pourquoi l'Ordre et le mariage, qui sont ordonnés à la perfection de la multitude, sont placés en dernier lieu parmi les sacrements : de telle sorte cependant que le mariage vienne après l'Ordre, parce qu'il parti-

cipe moins de la raison de la vie spirituelle, à laquelle les sacrements sont ordonnés. — De même, parmi les sacrements qui sont ordonnés à la perfection d'une seule personne, ceux-là sont naturellement les premiers, qui sont ordonnés par soi à la perfection de la vie spirituelle, de préférence à ceux qui sont ordonnés accidentellement à cette perfection, écartant l'obstacle ou l'accident nocif survenu après coup. Parmi ceux-ci, l'Extrême-Onction sera naturellement postérieure à la pénitence, puisqu'elle conserve » et achève « la guérison que la pénitence commence. — Pour les autres trois sacrements, il est manifeste que le baptême, qui est la régénération spirituelle, est le premier; puis, la confirmation, qui est ordonnée à la perfection formelle de la vertu; et enfin l'Eucharistie, qui est ordonnée à la perfection de la fin », nous unissant à Dieu Lui-même présent dans le sacrement.

L'*ad primum* déclare que « le mariage, selon qu'il est ordonné à la vie animale, est un devoir de nature. Mais, selon qu'il a quelque chose de la spiritualité, il est un sacrement. Et parce qu'il a le moins de spiritualité, on le met en dernier lieu parmi les sacrements ».

L'*ad secundum* répond que « pour qu'un sujet soit à même d'agir, il faut au préalable qu'il soit parfait en lui-même, Et voilà pourquoi les sacrements qui font qu'un sujet est perfectionné en lui-même viennent avant le sacrement de l'Ordre par lequel un sujet est constitué à même de parfaire les autres ».

L'*ad tertium* fait observer que « l'aliment, et précède la croissance, comme en étant la cause, et suit cette croissance, comme conservant l'homme dans la perfection de son développement et de sa vertu. Et voilà pourquoi l'Eucharistie peut être mise avant la confirmation, comme le fait saint Denys, au livre de la *Hiérarchie Ecclésiastique* (ch. III, IV), et peut être mise après, comme le fait le Maître » Pierre Lombard, « au livre IV des *Sentences* » (dist. II, ch. I; dist. VIII, ch. I).

L'*ad quartum* accorde que « cette raison conclurait si la pénitence était requise nécessairement comme préparatoire à l'Eucharistie. Mais cela n'est pas vrai; car, si quelqu'un était

sans péché mortel, il n'aurait pas besoin de la pénitence pour la réception de l'Eucharistie. Et l'on voit par là que c'est accidentellement que la pénitence prépare à l'Eucharistie, savoir étant présupposé le péché. De là vient qu'il est dit, au livre II des *Paralipomènes*, chapitre dernier : *Vous, Seigneur des justes, vous n'avez point institué la pénitence pour les justes* ».

L'*ad quintum* reconnaît que « l'Extrême-Onction, pour la raison donnée dans l'objection, est le dernier sacrement parmi ceux qui sont ordonnés à la perfection d'une seule personne ».

Ce n'est donc pas au hasard ou sans raison que les sept sacrements ont été énumérés par nous dans l'ordre que nous connaissons. Leur nature et le caractère de chacun d'eux demande qu'il en soit ainsi. Les cinq premiers doivent venir d'abord; puis, les deux derniers : et, parmi ceux-ci, en dernier lieu, le mariage. Les cinq premiers eux-mêmes sont divisés en deux groupes de trois et de deux. Et il faut qu'en effet les trois premiers viennent d'abord. Ce n'est qu'après eux que doivent venir la pénitence et l'Extrême-Onction, l'Extrême-Onction venant en dernier lieu. Quant aux trois premiers, leur ordre s'impose de lui-même, à la seule réserve qu'on peut mettre l'Eucharistie soit à la deuxième soit à la troisième place. — Dans l'ordre de l'énumération, l'Eucharistie ne vient donc pas à la première place. Mais, dans l'ordre de l'excellence ou de la dignité, n'est-ce pas l'Eucharistie qui doit venir en premier lieu. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si le sacrement de l'Eucharistie est le plus excellent de tous les sacrements?

Quatre objections veulent prouver que « le sacrement de l'Eucharistie n'est pas le plus excellent de tous les sacrements ». — La première arguë de ce que « le bien commun l'emporte sur le bien d'un seul, comme il est dit au livre premier de

l'*Éthique*, (ch. II, n. 8; de S. Th., leç. 2). Or, le mariage est ordonné au bien commun de l'espèce humaine par voie de génération; tandis que l'Eucharistie est ordonnée au bien propre de celui qui s'en nourrit. Donc l'Eucharistie n'est pas le plus excellent de tous les sacrements ». — La seconde objection veut que « les sacrements les plus dignes paraissent être ceux qui sont conférés par le plus grand ministre. Or, le sacrement de la confirmation et le sacrement de l'Ordre ne sont conférés que par l'évêque, qui est un plus grand ministre que le simple ministre qui est le prêtre par lequel est conféré le sacrement de l'Eucharistie. Donc ces autres sacrements sont meilleurs ». — La troisième objection déclare que « les sacrements sont d'autant meilleurs qu'ils ont une vertu plus grande. Or, certains sacrements impriment un caractère, tels le baptême, la confirmation et l'Ordre; ce que ne fait pas l'Eucharistie. Donc ils sont meilleurs ». — La quatrième objection dit que « cette chose paraît être meilleure et l'emporter, de laquelle les autres dépendent et non inversement. Or, du baptême dépend l'Eucharistie; car nul ne peut recevoir l'Eucharistie, s'il n'est baptisé. Donc le baptême l'emporte sur l'Eucharistie ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Denys, au chapitre III de la *Hiérarchie ecclésiastique* », où il est « dit qu'*il n'arrive pas que quelqu'un soit perfectionné de la perfection hiérarchique, si ce n'est par la toute divine Eucharistie*. Donc ce sacrement est le plus excellent et celui qui parfait tous les autres ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond qu' « à parler simplement, le sacrement de l'Eucharistie est le plus excellent de tous les sacrements. On le montre pour une triple raison. — Premièrement, du fait qu'en lui est contenu le Christ Lui-même substantiellement; tandis que dans les autres sacrements est contenue une certaine vertu instrumentale participée du Christ, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 62, art. 4, *ad* 3^{um}; art. 5). Or, toujours, ce qui est par essence l'emporte sur ce qui est par participation. — Secondement, cela ressort de l'ordre des sacrements entre eux; car tous les autres sacrements semblent être ordonnés à celui-là comme à leur fin. Il est manifeste, en effet, que le sacrement de l'Ordre est ordonné

à la consécration de l'Eucharistie. Le sacrement de baptême est ordonné à sa réception. C'est aussi en lui qu'un sujet est perfectionné par la confirmation, afin qu'il ne s'éloigne pas d'un tel sacrement par fausse honte. Par la pénitence aussi et par l'Extrême-Onction l'homme est préparé à recevoir dignement le corps du Christ. Quant au mariage, par sa signification, du moins, il atteint ce sacrement, en tant qu'il signifie l'union du Christ et de l'Église, dont l'unité est figurée par le sacrement de l'Eucharistie; aussi bien l'Apôtre dit *aux Ephésiens*, ch. v, (v. 32) : *Ce sacrement est grand; je dis : dans le Christ et dans l'Eglise.* — Troisièmement, cela ressort du rite des sacrements. Car presque tous les sacrements se consomment » ou s'achèvent « dans l'Eucharistie; comme le dit saint Denys, au chapitre III de la *Hiérarchie ecclésiastique;* et c'est ainsi que les ordinands une fois ordonnés communient; de même aussi les baptisés, s'ils sont adultes ».

Après avoir ainsi justifié l'excellence du sacrement de l'Eucharistie par-dessus tous les autres, à parler des sacrements d'une façon pure et simple, saint Thomas ajoute que « les autres sacrements peuvent se comparer entre eux à des titres divers », et, selon la diversité de ces titres, tantôt l'emporter les uns sur les autres et tantôt le céder les uns aux autres. « C'est ainsi que dans la voie de la nécessité, le baptême est le premier de tous les sacrements; dans la voie de la perfection, c'est le sacrement de l'Ordre; et, au milieu, se trouve le sacrement de confirmation. Quant aux sacrements de pénitence et d'Extrême-Onction, ils sont d'un degré inférieur par rapport aux sacrements que nous venons de dire; parce que, comme il a été vu (art. 2), ils sont ordonnés à la vie chrétienne, non par soi, mais comme accidentellement, à titre de remède contre un mal venu après. Parmi eux cependant, l'Extrême-Onction se compare à la pénitence, comme la confirmation au baptême; en ce sens que la pénitence est d'une plus grande nécessité, mais l'Extrême-Onction, d'une perfection plus grande ».

L'*ad primum* fait observer que « le mariage est ordonné au bien commun dans l'ordre corporel. Mais le bien commun spirituel de toute l'Église est contenu substantiellement dans le

sacrement même de l'Eucharistie ». — On aura remarqué cette lumineuse distinction ; et l'admirable formule déclarant que « dans le sacrement de l'Eucharistie se trouve contenu substantiellement le bien commun spirituel de l'Église toute entière : *bonum commune spirituale totius Ecclesiæ continetur substantialiter in ipso Eucharistiæ sacramento* ».

L'*ad secundum* répond que « par l'Ordre et la confirmation les fidèles du Christ sont députés à certains offices spéciaux ; ce qui appartient à l'office du Prince » ; c'est à lui, en effet, qu'il appartient de distribuer les charges et les offices dans la société à laquelle il préside. « Et voilà pourquoi conférer ces sortes de sacrements appartient au seul évêque, qui est comme le Prince dans l'Église. Par le sacrement de l'Eucharistie, au contraire, l'homme n'est pas député à quelque office ; mais bien plutôt ce sacrement est la fin de tous les offices, comme il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* rappelle que « le caractère sacramentel, comme il a été dit plus haut (q. 63, art. 3), est une certaine participation du sacerdoce du Christ. Par conséquent, le sacrement qui unit le Christ Lui-même à l'homme est plus digne que le sacrement qui imprime le caractère du Christ ».

L'*ad quartum* dit que « cette raison » donnée par l'objection, « procède du côté de la nécessité. A ce titre, en effet, le baptême, parce qu'il est de la plus grande nécessité, est le plus important des sacrements. C'est ainsi, du reste, que l'Ordre et la confirmation ont une certaine excellence, en raison du ministère ; et le mariage, en raison de la signification. Rien n'empêche, en effet, qu'une chose soit plus digne à un certain point de vue, qui ne le sera pas d'une façon pure et simple ».

Parmi les sept sacrements, il en est un qui occupe, dans l'ordre de la dignité ou de l'excellence, une place absolument hors de pair. C'est le sacrement de l'Eucharistie. Tous les autres lui sont ordonnés comme à leur fin. Il est leur centre et leur sommet. Ce qu'ils ont de vertu salutaire n'est qu'une participation de la plénitude qui est en lui. En lui, en effet, est contenu substantiellement Celui qui est la source même du

salut. Aussi bien voyons-nous que dans la liturgie de l'Église, c'est à l'Eucharistie que tout converge, c'est de l'Eucharistie que tout dérive. — Si le sacrement de l'Eucharistie est, de tous, le plus digne, le plus excellent, et s'il l'emporte, de ce chef, sur tous les autres sacrements, que devons-nous penser des divers sacrements, dans leur ensemble, au point de vue de la nécessité : faut-il dire qu'ils sont tous nécessaires au salut; ou y a-t-il, de ce chef, quelque distinction, quelque différence à établir, à remarquer parmi eux. — C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit, le dernier du traité des sacrements en général.

Article IV.

Si tous les sacrements sont de nécessité pour le salut?

Trois objections veulent prouver que « tous les sacrements sont de nécessité pour le salut ». — La première dit que « ce qui n'est pas nécessaire semble être superflu. Or, il n'est aucun sacrement qui soit superflu; parce que *Dieu ne fait rien d'inutile*. Donc tous les sacrements sont de nécessité pour le salut ». — La seconde objection fait observer que « comme il est dit du baptême (en S. Jean, ch. III, v. 5) : *Si quelqu'un ne naît pas de nouveau de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu;* pareillement, il est dit de l'Eucharistie, en saint Jean, ch. VI (v. 54) : *Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous*. Donc comme le baptême est un sacrement de nécessité, l'Eucharistie l'est aussi ». — La troisième objection déclare que « sans le sacrement de baptême, un sujet peut être sauvé, pourvu que ce ne soit pas le mépris de la religion mais la nécessité qui empêche le sacrement; comme il sera dit plus loin (q. 68, art. 2). Or, dans chaque sacrement, le mépris de la religion empêche le salut de l'homme. Donc, pour la même raison, tous les sacrements sont de nécessité pour le salut ».

L'argument *sed contra* oppose que « les enfants sont sauvés par le seul baptême, sans les autres sacrements ». Donc les autres sacrements ne sont pas nécessaires comme l'est le baptême.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « une chose est dite nécessaire, en vue de la fin, selon que nous parlons maintenant du nécessaire, d'une double manière. — — D'abord, parce que sans cela on ne peut pas obtenir la fin. C'est ainsi que la nourriture est nécessaire à la vie humaine. Ce nécessaire est le nécessaire pur et simple en vue de la fin à obtenir. — D'une autre manière, on dira une chose nécessaire, parce que sans elle on ne peut pas obtenir la fin aussi commodément : tel le cheval pour le voyage. Ce nécessaire n'est pas le nécessaire pur et simple en vue de la fin. — A parler du premier mode de nécessité, trois sacrements sont nécessaires. Deux sont nécessaires à chaque personne individuellement : c'est le baptême, d'une façon simple et absolue; et la pénitence, à supposer le péché mortel après le baptême. Quant au sacrement de l'Ordre, il est nécessaire à l'Église; parce que *s'il n'y a pas quelqu'un qui gouverne, le peuple se dissout*, comme il est dit dans les *Proverbes*, ch. XI (v. 34). — Les autres sacrements sont nécessaires de la seconde manière. Car la confirmation parfait le baptême en un certain sens; l'Extrême-Onction, la pénitence; et le mariage conserve, par la propagation, la multitude qui constitue l'Église ». — On aura remarqué que l'Eucharistie demeure en quelque sorte hors cadre, même au point de vue de la nécessité. Nous verrons, à l'*ad secundum*, en quel sens elle est nécessaire autant sinon plus que le baptême, et en quel sens elle ne l'est pas.

L'*ad primum* répond qu' « il suffit, pour qu'une chose ne soit pas superflue, qu'elle soit nécessaire selon le premier ou selon le second mode. Et, de ce chef, tous les sacrements sont nécessaires, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* déclare que cette « parole du Seigneur » citée par l'objection « doit s'entendre de la manducation spirituelle et non pas seulement de la manducation sacramentelle; comme l'explique saint Augustin, *sur saint Jean* » (tr. XXVI, XXVII).

— Il est donc vrai que la manducation du sacrement de l'Eucharistie est aussi nécessaire que le baptême; mais tandis que le baptême doit toujours, surtout s'il s'agit des enfants, comme le notait l'argument *sed contra*, être reçu d'une réception réelle, il peut suffire, pour l'Eucharistie, d'une manducation spirituelle.

L'*ad tertium* fait observer que « si le mépris de tous les sacrements » ou de n'importe lequel d'entre eux « est contraire au salut, ce n'est pourtant pas un mépris du sacrement du fait que quelqu'un n'a cure de recevoir un sacrement qui n'est pas de nécessité pour le salut. Sans quoi ceux qui ne reçoivent pas l'Ordre ou qui ne contractent pas mariage mépriseraient ces sortes de sacrements ».

L'homme, par son péché, se trouvait avoir perdu tous les biens d'ordre surnaturel. Plus de grâce de Dieu en lui, plus de vertus surnaturelles infuses, plus de dons du Saint-Esprit, plus de mérites en vue du ciel à posséder par voie de récompense un jour qui deviendrait pour lui l'éternité. Au lieu de cette vie divine en lui, désormais ce n'était plus qu'un état de mort spirituelle, entraînant d'ailleurs pour lui la rupture de cet équilibre qui constituait, dans sa nature même, l'état d'intégrité, le mettant à l'abri de toute imperfection morale et de toute misère physique : désormais, il serait à la merci de ses sens révoltés, du monde physique pouvant s'opposer à lui, altérer son état, et finalement amener sa mort. C'était la ruine, la ruine la plus complète, la plus absolue.

Nous savons, par la foi, que Dieu, dans sa miséricorde, eut pitié de l'homme. Il se proposa de le relever de sa chute, de réparer sa ruine, de guérir son péché et de le rétablir dans son premier état, ou plutôt dans un état qui serait encore meilleur que celui d'où il était tombé. Ce dessein de Dieu devait amener toute l'économie de la Rédemption par le mystère de l'Incarnation du Verbe.

Réalisée dans la Personne même du Verbe incarné, l'œuvre de la Rédemption a compris les mystères de la naissance, de la vie, de la mort, de la glorification du Rédempteur. Mais

elle doit se compléter par l'union au Rédempteur de tous ceux qui sont appelés à bénéficier de sa Rédemption. Ici vient, dans cette œuvre, toute l'économie des sacrements. Ils ont pour objet de communiquer aux hommes les fruits de la Rédemption du Verbe incarné; ou, pour tout dire d'un mot, d'incorporer au Verbe fait chair ceux qui doivent être ses membres. C'est qu'en effet, après la chute du genre humain, il ne saurait plus y avoir de salut pour les hommes, ou de vie divine, parmi eux, en dehors du seul Vivant de cette vie divine qui est le Fils unique de Dieu fait homme. Lui seul, dans le genre humain, a désormais la vie; et quiconque veut avoir cette vie doit aller la puiser en Lui. C'est par les sacrements, institués par Lui à cette fin, que les hommes doivent, en effet, aller puiser en Lui la vie qui se trouve en Lui comme dans son unique source pour eux. Mais ils l'y puisent de telle sorte qu'ils l'ont désormais en Lui. Non seulement, par les sacrements, ils tiennent leur vie de Lui seul; mais ils sont et ils demeurent fixés en Lui, à Lui. Ils ne font plus qu'un avec Lui. Avec Lui ils forment un corps mystique, dont Il est la tête et dont ils sont les membres. Le baptême les régénère en Lui; la confirmation les perfectionne en Lui; l'Eucharistie les nourrit de Lui et les transforme en Lui. S'ils viennent à perdre cette vie recouvrée par le baptême, un sacrement nouveau, la pénitence, est destiné à la leur rendre; et, un autre, l'Extrême-Onction, les y rétablit d'une manière parfaite. Et comme il ne s'agit pas d'un seul homme à incorporer ainsi au Rédempteur par les sacrements de sa vie, mais que tous les hommes dans tout l'univers et jusqu'à la fin des temps y sont appelés, deux autres sacrements, l'Ordre et le mariage, assurent le fonctionnement de cet organisme de vie et sa perpétuité parmi tous les hommes et dans toutes les générations.

Nous pouvons déjà entrevoir, à cette lumière, la nature, l'excellence, le rôle des sacrements de la loi nouvelle; comment ils sont inséparables du mystère de la Rédemption par le Verbe fait chair. Mais cela même doit nous initier à ne pas nous contenter, à leur sujet, d'une connaissance quelconque et seulement générale. Il nous faut maintenant les étudier dans

le détail et les considérer un par un, dans l'ordre même où nous les avons énumérés : le baptême; la confirmation; l'Eucharistie; la pénitence; l'Extrême-Onction; l'Ordre et le mariage. Ce sera l'objet des questions qui suivront.

QUESTION LXVI

DU SACREMENT DE BAPTÊME

Au début de cette question 66, que nous abordons, saint Thomas, alors qu'il vient de terminer son traité des sacrements en général, poursuit en ces termes : — « Ensuite, nous devons considérer chacun des sacrements en particulier. — Et, d'abord, le baptême; secondement la confirmation; troisièmement, l'Eucharistie; quatrièmement, la pénitence; cinquièmement, l'Extrême-Onction; sixièmement, l'Ordre; septièmement, le mariage ». — Le premier traité comprendra de la question 66 à la question 71; le second, la question 72; le troisième, de la question 73 à la question 83; le quatrième, de la question 84 à la question 90, ici dans la *Somme*, et, dans le supplément, de la question 1 à la question 28; le cinquième, de la question 29 à la question 33; le sixième, de la question 34 à la question 40; le septième, de la question 41 à la question 68.

« Pour ce qui est du baptême, deux choses se présentent à considérer : — d'abord, le baptême lui-même (de la question 66 à la question 69); — puis, ce qui prépare ou a préparé au baptême » (q. 70, 71).

« Relativement au baptême lui-même, nous aurons à considérer quatre choses : — premièrement, ce qui appartient au sacrement du baptême (q. 66); — secondement, le ministre de ce sacrement (q. 67); — troisièmement, ceux qui reçoivent ce sacrement (q. 68); — quatrièmement, l'effet de ce sacrement » (q. 69).

Et, d'abord, le sacrement lui-même. C'est l'objet de la question que nous abordons.

Cette question comprend douze articles :

1° Si le baptême est l'ablution elle-même ?
2° De l'institution de ce sacrement.
3° Si l'eau est la matière propre de ce sacrement ?
4° S'il est requis de l'eau simple ?
5° Si c'est là la forme de ce sacrement : *Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit?*
6° Si quelqu'un peut être baptisé sous cette forme : *Je te baptise au nom du Christ* ?
7° Si l'immersion est de nécessité pour le baptême ?
8° S'il est requis une trine immersion ?
9° Si le baptême peut être renouvelé ?
10° Du rite du baptême.
11° De la distinction des baptêmes.
12° De la comparaison des baptêmes.

De ces douze articles, les dix premiers regardent le baptême proprement dit ou le baptême d'eau. Les deux autres traitent de ce qu'on appelle le baptême de désir et le baptême de sang. — Pour ce qui est du baptême proprement dit, saint Thomas traite d'abord de ce qui lui est essentiel. Ce sont les six premiers articles. Il traite ensuite, dans les quatre autres articles, des questions accidentelles touchant la manière dont le baptême se donne ou se donnait encore, du temps de saint Thomas, assez ordinairement dans l'Église. — Les six premiers articles se subdivisent en trois groupes. Le premier article cherche en quoi consiste précisément la nature ou la notion exacte du baptême, auquel article se rattache tout de suite, par mode de corollaire, le second, ayant trait à l'institution de ce sacrement. Les deux articles qui suivent s'occupent de la matière du sacrement; et les deux autres, de sa forme.

Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si le baptême est l'ablution elle-même?

Trois objections veulent prouver que « le baptême n'est point l'ablution elle-même ». — La première arguë de ce que

« l'ablution corporelle passe tout de suite » et ne demeure pas. « Or, le baptême demeure. Donc le baptême n'est pas l'ablution elle-même; mais plutôt *la régénération et le sceau et la garde et l'illumination*, comme le dit saint Jean Damascène, au livre IV » (de *la Foi Orthodoxe*, ch. IX). — La seconde objection en appelle à « Hugues de Saint-Victor », qui (au livre des *Sacrements*, liv. II, part. VI, ch. 2), « dit que *le baptême est l'eau sanctifiée par le Verbe de Dieu en vue des crimes à effacer.* Or, l'eau n'est point l'ablution elle-même; mais l'ablution est un certain usage de l'eau ». — La troisième objection confirme ce sentiment par un texte de « saint Augustin, *sur saint Jean* (tr. LXXX)», où il est dit : *La parole se joint à l'élément; et on a le sacrement.* Or, l'élément est l'eau elle-même. Donc le baptême est l'eau elle-même, et non pas l'ablution ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXXIV (v. 30) : *Celui qui est baptisé pour avoir touché un mort, si de nouveau il touche un mort, que lui sert sa lotion?* Donc il semble que le baptême est l'ablution elle-même, ou la lotion ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « dans le baptême, il y a trois choses à considérer; savoir : quelque chose qui est purement sacrement; quelque chose qui est effet ou chose et sacrement; et quelque chose qui est seulement chose ou effet. — Le pur sacrement est quelque chose qui se voit à l'extérieur, et qui est le signe de l'effet intérieur : c'est, en effet, cela qui appartient à la raison de sacrement » ou de signe, comme il a été vu plus haut, q. 60, art. 1. « Or, comme chose extérieure qui tombe sous les sens, on a », dans le baptême, « l'eau elle-même; et son usage, qui est l'ablution. Il en est donc qui ont pensé que l'eau elle-même était le sacrement. Et c'est ce que semblent dire les paroles de Hugues de Saint-Victor. Car lui-même, dans la définition commune du sacrement (*Des Sacrements*, liv. I, p. IX, ch. 2), dit que c'est *l'élément matériel*; et, dans la définition du baptême, il dit que c'est *l'eau.* — Mais », poursuit saint Thomas, « cela n'est pas vrai. Dès là, en effet, que les sacrements de la loi nouvelle opèrent une certaine sanctification, le sacrement se parfait là où se

parfait la sanctification. Or, dans l'eau il n'y a pas de sanctification qui se fasse; ce qui s'y trouve, c'est une certaine vertu instrumentale de la sanctification, qui n'y demeure pas, mais qui passe dans l'homme, vrai sujet de la sanctification. Il s'ensuit que le sacrement ne se fait pas dans l'eau elle-même, mais dans l'application de l'eau à l'homme, application qui est l'ablution. Et c'est pourquoi le Maître des *Sentences* (Pierre Lombard), dans la distinction III du livre IV, dit que *le baptême est l'ablution extérieure du corps faite sous la forme voulue des paroles prescrites.* — Ce qui », dans le baptême, « est chose est sacrement, c'est le caractère baptismal, qui est la chose signifiée par l'ablution extérieure et qui est le signe sacramentel de la justification intérieure : laquelle » justification intérieure « est ce qui a raison de chose seulement dans ce sacrement; c'est-à-dire qu'elle est signifiée, sans avoir elle-même la raison de signe », par rapport à autre chose.

L'*ad primum* va expliquer en quel sens il faut entendre le mot de saint Jean Damascène cité par l'objection. « Ce qui, dans le baptême, est sacrement et chose, savoir le caractère, et ce qui est chose seulement, savoir la justification intérieure, ces choses-là demeurent : le caractère, d'une façon indélébile, comme il a été dit plus haut (q. 63, art. 5); la justification, de telle sorte qu'elle peut être perdue. Ainsi donc saint Jean Damascène a défini le baptême, non quant à ce qui se fait extérieurement, qui a raison du pur sacrement; mais quant à ce qu'il y a d'intérieur. Et c'est pourquoi il a mis deux choses qui ont trait au caractère; savoir : le *sceau* et la *garde*; pour autant que le caractère lui-même, qui est appelé du nom de sceau, en ce qui est de lui garde l'âme dans le bien. Il a mis aussi deux choses qui ont trait au dernier effet du sacrement; savoir : la *régénération*, qui se rapporte à ce que par le baptême l'homme commence une nouvelle vie de justice: et l'*illumination*, qui se rapporte spécialement à la foi par laquelle l'homme reçoit la vie spirituelle, selon cette parole d'Habacuc, ch. II (v. 4; *aux Romains*, ch. I, v. 17; *aux Hébreux*, ch. X, v. 38) : *Le juste vit de la foi*; et le baptême est une certaine profession de foi : aussi bien est-il appelé le *sacrement*

de la foi. — Pareillement, saint Denys a défini le baptême par rapport aux autres sacrements, quand il a dit, au chapitre II de la *Hiérarchie ecclésiastique*, qu'*il est un certain principe des commandements très saints de l'action sainte formant nos dispositions d'âme à leur réception opportune.* Et, aussi, par rapport à la gloire céleste, qui est la fin universelle des sacrements, quand il ajoute : *ouvrant notre chemin à l'obtention du repos supercéleste.* Et, aussi, quant au principe de la vie spirituelle, par cela qu'il ajoute : *la livraison de notre régénération sainte et toute divine* ».

L'*ad secundum* déclare que « comme il a été dit (au corps de l'article), l'opinion de Hugues de Saint-Victor sur ce point ne doit pas être suivie. — On peut cependant y trouver un sens vrai en disant que le baptême est l'eau, parce que l'eau est le principe matériel du baptême. Et, dans ce cas, on aura une attribution par mode de cause ».

L'*ad tertium* fait observer qu' « en joignant la parole à l'élément le sacrement se produit, non pas dans l'élément lui-même, mais dans l'homme auquel l'élément est appliqué par l'usage de l'ablution. Et c'est ce que signifie la parole même qui est jointe à l'élément, quand on dit : *Je te baptise*, etc. »

A prendre le baptême dans le sens précis de sacrement, ou comme signe extérieur mais efficace de ce qui se produit intérieurement dans l'âme par ce rite sacré, il faut dire qu'il est constitué tout entier par l'acte même ou l'usage de l'eau appliquée à un sujet donné pour le laver. Le baptême — son nom même l'indique — est une ablution. Il est l'ablution de l'être humain que l'on baptise. — Cette ablution n'a d'être un rite sacré, efficace en vue du salut de l'homme, c'est-à-dire d'être un sacrement, qu'en raison de l'institution divine. D'autre part, nous savons que les sacrements de la loi nouvelle tirent leur vertu de la Passion du Christ. Et, pour le baptême, il y a cette particularité, qu'il en est fait mention, dans l'Évangile, avant la Passion du Christ. Serait-ce donc qu'il aurait été institué antérieurement à cette Passion du Christ. Et, dans ce cas, comment expliquer sa vertu, c'est-à-dire son existence

même. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le baptême a été institué après la Passion du Christ?

Trois objections veulent prouver que « le baptême a été institué après la Passion du Christ ». — La première dit que « la cause précède l'effet. Or, la Passion du Christ opère dans les sacrements de la loi nouvelle. Donc la Passion du Christ a précédé l'institution de ces sacrements; et, surtout, l'institution du baptême, puisque l'Apôtre dit, *aux Romains*, ch. VI (v. 3) : *Tous ceux qui avons été baptisés dans le Christ Jésus avons été baptisés dans sa mort* ». — La seconde objection déclare que « les sacrements de la loi nouvelle ont leur efficacité du mandat du Christ. Or, le Christ a donné à ses disciples le mandat de baptiser, après sa Passion et sa Résurrection, quand Il dit : *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père*, etc. Donc il semble que c'est après la Passion du Christ que le baptême a été institué ». — La troisième objection rappelle que « le baptême est un sacrement de toute nécessité, comme il a été dit plus haut (q. 65, art. 4); et ainsi il semble que dès que le baptême fut institué, les hommes furent obligés de le recevoir. Or, avant la Passion du Christ, les hommes n'étaient pas obligés à recevoir le baptême; puisque la circoncision avait encore sa vertu, et que le baptême lui a été substitué. Donc il semble que le baptême n'a pas été institué avant la Passion du Christ ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « S. Augustin », qui, « dans un sermon de *l'Épiphanie*, dit : *Du moment où le Christ a été plongé dans les eaux* » du Jourdain, lors de son baptême, « *de ce moment l'eau purifie les péchés de tous*. Or, ceci eut lieu avant la Passion du Christ. Donc le baptême a été institué avant la Passion du Christ ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il

a été dit plus haut (q. 62, art. 1), les sacrements tiennent de leur institution qu'ils confèrent la grâce. Il apparaît donc que c'est alors qu'un sacrement a été institué, quand il a reçu la vertu de produire son effet. Or, le baptême a reçu cette vertu quand le Christ a été baptisé. Donc c'est bien alors que le baptême a été véritablement institué sous sa raison de sacrement. Mais la nécessité d'user de ce sacrement a été notifiée aux hommes après la Passion et la Résurrection. C'est qu'en effet, dans la Passion du Christ ont été terminés les sacrements figuratifs, auxquels ont succédé le baptême et les autres sacrements de la loi nouvelle. Il y a aussi que par le baptême l'homme est configuré à la Passion et à la Résurrection du Christ, en tant qu'il meurt au péché et qu'il commence une nouvelle vie de justice. A cause de cela il fallait que le Christ souffrît d'abord et qu'Il ressuscitât, avant que fût notifiée aux hommes la nécessité de se conformer à sa mort et à sa résurrection ».

L'*ad primum* déclare que « même avant la Passion du Christ, le baptême avait son efficacité la tenant de la Passion du Christ en tant qu'il la figurait par avance. Toutefois, c'était d'une autre manière que les sacrements de l'ancienne loi. Ceux-ci, en effet, n'étaient que de pures figures; tandis que le baptême tenait du Christ Lui-même la vertu de justifier, comme c'est aussi par la vertu du Christ que la Passion elle-même fut salutaire ».

L'*ad secundum* dit que « les hommes ne devaient point être astreints par le Christ à de multiples figures, alors qu'Il venait, par sa vérité, enlever les figures accomplies. Et c'est pourquoi, avant sa Passion, Il n'imposa point sous forme de précepte le baptême déjà institué; mais Il voulut que les hommes s'y accoutumassent, notamment dans le peuple juif, où tout ce qui se faisait avait raison de figure, ainsi que le dit saint Augustin *contre Fauste* (liv. IV, ch. 11). Après la Passion et la Résurrection, Il imposa sous la forme du précepte la nécessité du baptême, non seulemens aux Juifs, mais encore aux Gentils, quand Il dit : *Allez, enseignez toutes les nations* ».

L'*ad tertium* fait observer que « les sacrements ne sont obligatoires que quand ils sont imposés sous forme de précepte.

Et ceci ne fut pas avant la Passion, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article et à l'*ad* 2^{um}). Car ce que le Seigneur dit à Nicodème, en saint Jean, ch. III (v. 5) : *Si quelqu'un ne naît point de nouveau de l'eau et de l'Esprit, il ne peut pas entrer dans le Royaume de Dieu*, semble se rapporter plutôt à un temps à venir qu'au moment présent ».

Saint Thomas, nous venons de le voir, est très formel et très catégorique sur l'institution du sacrement de baptême. Pour lui, cette institution a eu lieu au moment même où le Christ a été baptisé par saint Jean dans le Jourdain. Et, par suite, quand l'évangéliste saint Jean nous parle, un peu après, du baptême de Jésus, qu'il oppose au baptême du Précurseur, baptême que Jésus Lui-même ne donnait pas, mais qu'Il faisait donner par ses disciples (S. Jean, ch. IV, v. 1, 2), il s'agit vraiment de notre sacrement de baptême, et non d'un rite préparatoire comme était le baptême de Jean. — Le baptême est une ablution, une ablution d'ordre divin, puisqu'il s'agit d'un sacrement, et qui a reçu son caractère d'institution divine le jour même où Jésus-Christ se fit baptiser par Jean dans les eaux du Jourdain. — Parce que le baptême est un sacrement et un sacrement de la loi nouvelle, il sera composé, dans sa nature de sacrement, de deux éléments essentiels : ce que nous appelons la matière ; et ce que nous appelons la forme. Nous devons maintenant nous enquérir de ces deux éléments. — Au sujet du premier, la matière, saint Thomas se demande deux choses : d'abord, si l'eau est la matière propre de ce sacrement ; et, ensuite, quelle doit être la nature de cette eau. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si l'eau est la propre matière du baptême ?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « l'eau n'est point la propre matière du baptême ». — La pre-

mière en appelle à ce que « d'après saint Denys (*Hiér. ecclés.*, ch. v) et d'après saint Jean Damascène (*de la Foi orthodoxe*, liv. IV, ch. iv), le baptême a la vertu d'illuminer. Or, l'illumination convient surtout au feu. Donc le baptême devrait plutôt se faire dans le feu que dans l'eau; alors surtout que Jean, le Baptiste, annonçant le baptême du Christ, avait dit (S. Matth., ch. III, v. 11) : *Lui vous baptisera en Esprit-Saint et en feu* ». — La seconde objection dit que « dans le baptême est signifiée l'ablution des péchés. Or, il est bien d'autres choses qui lavent en dehors de l'eau; comme le vin, et l'huile et autres choses de ce genre. Donc le baptême pouvait aussi se faire en ces sortes de choses. Et, par suite, l'eau n'est point la propre matière du baptême ». — La troisième objection rappelle que « les sacrements ont coulé du côté du Christ suspendu à la croix, ainsi qu'il a été dit plus haut. Or, du côté du Christ coula non seulement l'eau, mais aussi le sang. Donc il semble que dans le sang, aussi, peut se faire le baptême; et cela même semble convenir davantage avec l'effet du baptême : parce qu'il est dit, dans l'*Apocalypse*, ch. I (v. 5) : *Il nous a lavés de nos pechés dans son sang* ». — La quatrième objection fait observer que « comme saint Augustin et le vénérable Bède (cf. Maître des *Sentences*, liv. IV, dist. III, ch. *Si vero*) le disent : *Le Christ, par le contact de sa chair très pure, a conféré aux eaux la vertu de régénérer et de purifier*. Or, toute eau n'est pas continue à l'eau du Jourdain qui fut en contact avec la chair du Christ. Donc il semble que ce n'est pas en toute eau que le baptême peut se faire. Et, par suite, l'eau en tant que telle, n'est point la propre matière du baptême ». — La cinquième objection déclare que « si l'eau par elle-même était la propre matière du baptême, il ne faudrait point que quelque autre chose se fît à l'entour de l'eau pour que le baptême se trouvât réalisé en elle. Or, dans le baptême solennel, l'eau dans laquelle il doit être célébré, est exorcisée et bénite. Donc il semble que l'eau par elle-même n'est point la propre matière du baptême ».

L'argument *sed contra* oppose simplement que « le Seigneur dit, en saint Jean, ch. III (v. 5) : *Si quelqu'un ne naît pas de*

nouveau de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut pas entrer dans le Royaume de Dieu ».

Au corps de l'article, saint Thomas, tenant la question résolue par la seule voie où elle peut l'être, c'est-à-dire par la voie de l'autorité souveraine et libre de Dieu établissant ainsi la chose — et l'argument *sed contra* corroboré de toute la pratique de l'Église, ne saurait laisser aucun doute à ce sujet —, répond que « c'est en vertu de l'institution divine que l'eau est la propre matière du baptême » ; ce dont il va nous montrer la parfaite harmonie, du point de vue de la raison théologique. Car il ajoute, aussitôt : « Et cela, très à propos ». Il en apporte quatre raisons. — « D'abord, à considérer la nature même du baptême, qui est une régénération » ou une nouvelle naissance « dans » l'ordre de « la vie spirituelle : chose qui convient souverainement à l'eau », comme matière appropriée à l'effet de signifier et de causer instrumentalement cette régénération ou nouvelle naissance. « Aussi bien les semences, d'où sont engendrés tous les vivants », dans l'ordre de la vie matérielle, « savoir les plantes et les animaux, sont humides et se rattachent à l'eau. C'est, du reste, pour cela que certains philosophes affirmèrent que l'eau était le principe de toutes choses ». Cf., à ce sujet, le commentaire de saint Thomas sur le premier livre de la *Métaphysique* d'Aristote, leç. 4, où ce sentiment est donné comme ayant été celui de Thalès de Milet, le premier des fameux sept sages de la Grèce. — « Une seconde raison se tire des effets du baptême, auxquels conviennent les propriétés de l'eau. L'eau, en effet, par son humidité, lave : ce qui la rend apte à signifier et à causer l'ablution des péchés; par sa fraîcheur, elle tempère l'excès de la chaleur : et ainsi il lui convient de mitiger le foyer de la concupiscence; par sa transparence, elle peut recevoir la lumière : et, à ce titre, elle convient au baptême en tant qu'il est *le sacrement de la foi*. — Une troisième raison est que l'eau convient pour représenter les mystères du Christ qui nous justifient. Comme le dit, en effet, saint Jean Chrysostome, sur ce mot que nous lisons en saint Jean (ch. III, v. 5) : *Si quelqu'un ne naît pas de nouveau*, etc. : *A l'instar d'une sorte de sépulcre, dans l'eau où nous som-*

mes plongés jusqu'à la tête, le vieil homme est enseveli, et submergé il est caché sous l'eau, et puis le nouvel homme de nouveau remonte. — Enfin, la quatrième raison est que « par sa communauté et son abondance, l'eau est la matière qui convient à la nécessieé de ce sacrement : on peut, en effet, partout, l'avoir facilement ».

L'*ad primum* fait observer que « l'illumination appartient au feu d'une façon active. Or, celui qui est baptisé ne devient pas illuminateur, mais illuminé par la foi, qui est reçue *par l'ouïe*, comme il est dit *aux Romains*, ch. x (v. 17). Et c'est pourquoi l'eau convient davantage au baptême que le feu. — Quant au texte que citait l'objection : *Il vous baptisera en Esprit-Saint et en feu*, on peut, avec saint Jérôme, entendre, par le feu, l'Esprit-Saint, qui apparut, au-dessus des disciples, en langues de feu, ainsi qu'il est dit au livre des *Actes*, ch. II (v. 3); — ou, par le feu, on peut entendre la tribulation, comme le dit saint Jean Chrysostome, *sur saint Matthieu* (ouvrage inachevé, attribué à saint Jean Chrysostome, sans qu'il soit de lui, hom. III), parce que la tribulation purifie des péchés et diminue la concupiscence; — ou parce que, comme le dit saint Hilaire, *sur saint Matthieu : pour les baptisés dans l'Esprit-Saint, il reste à être consommés dans le feu du jugement* ».

L'*ad secundum* répond que « le vin et l'huile ne sont point pris communément pour servir à l'ablution, comme l'eau. De plus, ils ne lavent pas avec la même perfection; parce que leur usage laisse après lui une certaine infection, quant à l'odeur : chose qui n'arrive pas pour l'eau. Il y a aussi qu'on ne les trouve pas communément et abondamment, comme l'eau ».

L'*ad tertium* dit que « du côté du Christ, l'eau coula pour laver, et le sang pour racheter. Et voilà pourquoi le sang convient au sacrement de l'Eucharistie, tandis que l'eau convient au sacrement de baptême. Toutefois, le sacrement de baptême a du sang du Christ sa vertu ablutive ».

L'*ad quartum* explique que « la vertu du Christ est dérivée à toute eau, non en raison de la continuité du lieu, mais en raison de la continuité d'espèce; et c'est ce que dit saint Augustin, dans un sermon sur l'*Épiphanie* : *La bénédiction qui a découlé*

du baptême du Sauveur » dans les eaux du Jourdain, « *semblable à un fleuve spirituel,* a rempli *les anfractuosités de tous les gouffres et les sinuosités de toutes les sources* ».

L'*ad quintum* déclare que « cette bénédiction qui est donnée à l'eau », dans le baptême solennel, « n'est point de nécessité pour le baptême, mais appartient à une certaine solennité qui excite la dévotion des fidèles et prévient l'astuce du démon de peur qu'il n'empêche l'effet du sacrement ».

La matière propre du sacrement de baptême est l'eau. Parmi les diverses substances liquides qui peuvent se rencontrer dans la nature, aucune autre ne peut être matière du sacrement. — Mais cette eau elle-même, quelle devra être sa qualité pour qu'elle puisse servir de matière dans le sacrement de baptême : faut-il qu'elle soit *simple* ; c'est-à-dire pure, entièrement pure ; qu'elle ne soit que de l'eau : et encore, quelle sorte d'eau : eau naturelle, non artificielle? La question est de la plus haute importance, puisqu'il s'agit de la validité du plus nécessaire de tous les sacrements. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si pour le baptême est requise de l'eau simple?

Ici encore, nous avons cinq objections. Elles veulent prouver que « pour le baptême n'est pas requise de l'eau simple ». — La première déclare que « l'eau qui se trouve parmi nous n'est pas de l'eau pure », sans mélange de substance étrangère à l'élément de l'eau : « on le voit surtout par l'eau de la mer, qui contient un mélange considérable de matière terrestre », ou de sel, « comme le montre Aristote au livre de la *Météorologie* (liv. II, ch. III, n. 24 et suiv. ; de S. Th., leç. 6). Et, cependant, on peut avec cette eau faire le baptême. Donc il n'est pas requis de l'eau simple et pure pour le baptême ». — La seconde objection dit que « dans la célébration solennelle du baptême on répand le saint chrême dans l'eau. Par où se trouve

empêchée, semble-t-il la pureté et la simplicité de l'eau. Donc l'eau pure et simple n'est pas requise pour le baptême ». — La troisième objection en appelle à ce que « l'eau qui coula du côté du Christ suspendu à la croix fut le symbole du baptême, ainsi qu'il a été dit (art. 3, *ad 3um*). Or, cette eau ne semble pas avoir été de l'eau pure ; pour ce motif que dans les mixtes ou les composés comme était le corps du Christ, les éléments » ou les corps simples « ne se trouvent pas d'une manière actuelle » ou en acte, mais seulement en puissance et d'une manière virtuelle. « Donc il semble que n'est pas requise, pour le baptême, de l'eau pure ou simple ». — La quatrième objection fait observer que « l'eau de lessive ne semble pas être de l'eau pure : elle a, en effet, des propriétés contraires à celles de l'eau, en ce sens qu'elle chauffe et qu'elle sèche. Et, cependant, on peut, avec l'eau de lessive, faire le baptême : comme aussi avec les eaux des bains, qui passent par des veines sulfureuses, comme, du reste, l'eau de lessive est passée à travers les cendres. Donc il semble que l'eau simple n'est pas requise pour le baptême ». — La cinquième objection arguë de « l'eau de rose », qui est obtenue par la distillation des roses; comme aussi les eaux produites par l'alchimie sont obtenues, par la distillation, de certains corps » : ainsi en est-il de l'eau-de-vie qu'on obtient par voie de distillation à l'aide de l'alambic. « Il semble qu'avec ces sortes d'eau on peut faire le baptême; comme aussi avec les eaux de pluie qui s'obtiennent par la distillation des vapeurs. Puis donc que ces sortes d'eaux ne sont point pures et simples, il semble que l'eau pure et simple n'est pas requise pour le baptême ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « la matière propre du baptême est l'eau, ainsi qu'il a été dit (art. précéd.). Or, l'espèce de l'eau ne se trouve que dans l'eau simple. Donc l'eau pure et simple est requise de toute nécessité pour le baptême ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « l'eau peut perdre sa pureté et sa simplicité d'une double manière : d'abord, par le mélange d'un autre corps; ensuite, par l'altération. L'un et l'autre de ces deux modes peut se produire ou

par l'art ou par la nature. L'art reste en deçà de l'opération de la nature; parce que la nature donne la forme substantielle : chose que l'art ne peut point faire, mais toutes les formes artificielles sont accidentelles, à moins qu'on n'appose un agent propre » naturel « à sa matière propre, tel le feu apposé au combustible, par lequel mode certains produisent des animaux par voie de putréfaction » : nous n'avons pas à nous attarder aujourd'hui sur cette dernière remarque, ou plutôt nous savons, par les expériences de Pasteur, que ces sortes de générations spontanées ne sont qu'apparentes, et qu'au fond, comme d'ailleurs le notait ici saint Thomas, il y a toujours, dans la nature, un agent proportionné qui les explique.

Nous dirons donc que « n'importe quelle transformation que l'art fera subir à l'eau, soit par mode de mélange, soit par mode d'altération, laissera intacte l'espèce de l'eau et ne la changera pas. Il suit de là qu'avec cette eau on pourra faire le baptême, à moins peut-être que l'eau ne soit mêlée artificiellement à un autre corps en si petite quantité que le composé soit plutôt autre chose et non plus de l'eau : ainsi la boue est plutôt de la terre que de l'eau; et le vin mouillé est plutôt du vin que de l'eau. — Quant à la transmutation que fait la nature, il arrive parfois qu'elle dissout l'espèce de l'eau : ainsi en est-il quand l'eau passe, par la nature, à la substance de quelque corps mixte ou composé; telle l'eau changée en la liqueur du raisin : elle est du vin, et ne garde plus l'espèce de l'eau. Quelquefois la transmutation de l'eau se fait par la nature sans que l'espèce soit détruite : et cela, soit par mode d'altération, comme il arrive pour l'eau que chauffe le soleil; soit par mode de mixtion ou de mélange, comme on le voit pour l'eau d'un fleuve troublée par l'apport de parties de terre ».

Après ces multiples observations, saint Thomas, formulant, par mode de conclusion dernière, ce qui doit être la règle d'or en toute cette grande question, dans la pratique, nous dit : « Ainsi donc, en n'importe quelle eau, quelle que soit la transmutation qu'elle aura subi, pourvu que l'espèce de l'eau ne

soit pas dissoute », c'est-à-dire pourvu qu'elle reste de l'eau, « le baptême pourra être fait. Si, au contraire, l'espèce de l'eau est dissoute », si ce n'est plus de l'eau, mais autre chose, « dans ce cas, le baptême ne peut pas se faire ».

L'*ad primum* répond que « la transmutation faite dans l'eau de la mer et dans les autres eaux qui viennent à notre usage n'est point telle que l'espèce de l'eau soit enlevée. Et c'est pourquoi en ces sortes d'eaux on peut faire le baptême ».

L'*ad secundum* déclare que « le mélange du saint chrême ne dissout point l'espèce de l'eau. Pas plus, d'ailleurs, que l'eau de la décoction des viandes ou autres choses de ce genre; à moins que peut-être ce qui résulte des corps bouillis dans l'eau soit si considérable que le liquide ait plus de la substance étrangère que de l'eau; ce dont on peut juger par l'épaisseur. Toutefois, même quand de ce liquide ainsi épaissi on peut exprimer de l'eau qui coule, on peut avec cette eau faire le baptême; comme on le peut aussi avec l'eau exprimée de la boue », quand on peut l'avoir suffisamment liquide, « bien qu'on ne le puisse pas avec la boue ».

L'*ad tertium* dit que « l'eau qui coula du côté du Christ suspendu à la croix, ne fut point l'humeur aqueuse appelée pituite, comme quelques-uns l'ont voulu. Avec cette humeur, en effet, on ne pourrait pas faire le baptême, pas plus qu'on ne le pourrait avec le sang d'un animal, ou avec du vin ou avec tout autre liquide venu d'une plante quelconque. — L'eau qui coula du côté du Christ fut une eau pure qui sortit miraculeusement de son corps mort, comme aussi le sang, pour prouver la vérité du corps du Seigneur, contre l'erreur des Manichéens », qui prétendaient que le Verbe de Dieu n'avait point pris un véritable corps mais un corps purement apparent : « par l'eau, en effet, qui est l'un des quatre éléments », au sens vulgaire de ces mots, « il était montré que le corps du Christ était vraiment composé des quatre éléments » au même titre que nos corps terrestres; « et, par le sang, il était montré qu'il était composé de quatre humeurs », selon la manière ordinaire de s'exprimer parmi les hommes.

L'*ad quartum* accorde qu' « avec l'eau de lessive et avec les

eaux des bains sulfureux on peut faire le baptême; parce que ces sortes d'eaux ne sont point incorporées par l'art ou la nature à certains corps mixtes, mais seulement elles reçoivent une certaine altération » accidentelle « du fait qu'elles passent à travers certains corps ».

L'*ad quintum* fait observer que « l'eau de rose est un liquide extrait de la rose ». Ce n'est donc pas une eau naturelle. « Et, par suite, avec elle on ne peut pas faire le baptême. Pour la même raison, on ne peut pas non plus faire le baptême avec des eaux distillées; pas plus qu'on ne le peut avec le vin », d'où ces eaux sont tirées le plus souvent par voie de distillation. — « La raison n'est pas la même pour les eaux pluviales, qui proviennent en plus grande partie de la distillation des vapeurs qui se résolvent en eaux; et là on trouve très peu de liquides venus de corps mixtes : du reste, ces liquides par la distillation qui est ici l'œuvre de la nature plus forte que l'art, se résolvent en une eau véritable, chose que l'art ne peut pas faire. Et, aussi bien, l'eau pluviale ne garde aucune des propriétés des corps mixtes » : elle n'a que les propriétés de l'eau : « ce qu'on ne peut pas dire de l'eau de rose ou des autres eaux obtenues par les procédés de distillation ».

De toute nécessité, pour avoir un baptême valide, il faut, comme matière du sacrement, de l'eau et de l'eau naturelle. Cette double conclusion est de foi, depuis le concile de Trente, session VII, can. 2 : « Si quelqu'un dit que l'eau vraie et naturelle n'est point de nécessité pour le baptême, — qu'il soit anathème ». — Après avoir étudié la matière du sacrement, saint Thomas considère ce qui a trait à sa forme. Et, là-dessus, il se pose deux questions : l'une, relative à la formule actuelle dont l'Église se sert pour conférer le baptême; l'autre, relative à une formule spéciale qu'on pourrait croire avoir été pratiquée à un moment donné dans la primitive Église. — Le premier point va faire l'objet de l'article suivant.

Article V.

Si cette forme est la forme du baptême qui convient : *Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ?*

Nous avons ici sept objections. Elles veulent prouver que « cette forme n'est point la forme qui convient pour le baptême : *Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* ». — La première dit que « l'acte doit être attribué à l'agent principal plutôt qu'à l'instrument. Or, dans le sacrement, le ministre agit comme instrument, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 64, art. 1); et l'agent principal, dans le baptême, est le Christ, selon cette parole marquée en saint Jean, ch. 1 (v. 33) : *Celui sur qui tu verras l'Esprit-Saint descendre et demeurer, c'est Celui-là qui baptise.* Il n'est donc pas à propos que le ministre dise : *moi, je te baptise* » (en latin : *ego te baptizo*), « alors surtout », ajoute saint Thomas, parlant de la formule latine, « qu'en disant *baptizo*, est compris le pronom *ego;* d'où il suit qu'on l'exprime inutilement ». — La seconde objection déclare qu' « il ne faut pas que celui qui accomplit un certain acte fasse mention de l'acte qu'il accomplit : c'est ainsi qu'il ne faut pas que celui qui enseigne dise : Je vous enseigne. D'autre part, c'est en même temps que le Seigneur donna le précepte de baptiser et d'enseigner, quand Il dit (en S. Matthieu, ch. XXVIII, v. 29) : *Allez, enseignez toutes les nations*, etc. Donc il ne faut pas que dans la forme du baptême il soit fait mention de l'acte du baptême ». — La troisième objection fait observer que « parfois celui qui est baptisé n'entend pas les paroles; par exemple, s'il est sourd, ou si c'est un enfant. C'est donc en vain qu'on adresse la parole à un tel sujet; selon ce mot de l'*Ecclésiastique* (ch. XXXII, v. 6) : *Là où l'on n'entend pas ne répands point de parole.* Il est donc mal à propos de dire : *Je te baptise*, en s'adressant à celui que l'on baptise ». — La quatrième objection dit qu' « il arrive que plusieurs sont baptisés simultanément par plusieurs; c'est ainsi que les Apôtres

baptisèrent en un jour trois mille hommes, et, un autre jour, cinq mille; comme il est marqué au livre des *Actes*, ch. II (v. 41) et ch. IV (v. 4). On ne doit donc pas déterminer la forme du baptême au singulier en disant : *Je te baptise ;* mais on peut dire : *Nous vous baptisons* ». — La cinquième objection arguë de ce que « le baptême a sa vertu de la Passion du Christ. Or, c'est par la forme que le baptême est sanctifié. Donc il semble que dans la forme du baptême il doit être fait mention de la Passion du Christ ». — La sixième objection fait observer que « le nom désigne la propriété de la chose. Or, les propriétés personnelles des Personnes divines sont au nombre de trois, comme il a été dit dans la Première Partie (q. 32, art. 3). Donc il ne faudrait pas dire : *Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit;* mais : *aux noms*, etc. ». — La septième objection déclare que « la Personne du Père n'est pas seulement signifiée par le nom de *Père*, mais aussi par les noms d'*Inengendré* et de *Genitor* (en latin : en français, le mot correspondant *Engendreur*, ne se dit pas). Le Fils aussi est signifié par les noms de *Verbe*, d'*Image*, d'*Engendré*. Et, de même, l'Esprit-Saint peut être signifié par les noms de *Don* et d'*Amour* et aussi par le nom de *Procedens* (en latin; en français il faudrait dire : *Celui qui procède*). Donc il semble que même en usant de ces divers noms, on aurait le baptême ».

L'argument *sed contra* se contente de rappeler que « le Seigneur dit, en saint Matthieu, chapitre dernier (v. 19) : *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le baptême est consacré par sa forme; suivant ce mot de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. V (v. 26) : *Purifiant l'Église par le bain de l'eau dans la parole de vie ;* et saint Augustin dit, au livre de *l'Unique baptême* (liv. IV, ch. XV), que *le baptême est consacré par les paroles évangéliques*. Il suit de là qu'il faut que, dans la forme du baptême, la cause du baptême soit exprimée. Or, il est une double cause du baptême : l'une, principale, qui lui donne sa vertu, c'est la sainte Trinité; et l'autre, instrumentale, le ministre, qui confère extérieurement le sacrement. Il faudra donc

que dans la forme du baptême il soit fait mention de l'une et de l'autre de ces deux causes. Le ministre est touché, quand il est dit : *Je te baptise* ; et la cause principale est marquée, quand il est dit : *Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*. Il demeure donc que cette forme est la forme qui convient pour le baptême : Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ».

L'*ad primum* fait observer que « l'action est attribuée à l'instrument comme à celui qui agit immédiatement ; et à l'agent principal, comme à celui en vertu de qui l'instrument agit. Et voilà pourquoi, dans la forme du baptême, c'est à propos que le ministre est signifié comme exerçant l'acte du baptême, par cela qu'il est dit : *Je te baptise*. Le Seigneur Lui-même attribue l'acte de baptiser aux ministres, quand Il dit (en S. Matthieu, chapitre dernier, v. 19) : *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant*, etc. Quant à la cause principale, elle est signifiée comme celle en vertu de qui le sacrement est réalisé, par cela qu'il est dit : *Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ;* car le Christ ne baptise point sans le Père et l'Esprit-Saint ». — Après cette explication de la forme du baptême usitée dans l'Église latine, saint Thomas ajoute que « les Grecs n'attribuent point l'acte du baptême aux ministres, afin d'éviter l'erreur des anciens qui attribuaient la vertu du baptême à ceux-là même qui baptisaient, disant : *Moi, je suis de Paul ;* et *moi, je suis de Pierre*. Et voilà pourquoi les Grecs » dans leur formule, « disent : *Que le serviteur du Christ, un tel, soit baptisé au nom du Père*, etc. Or, parce que se trouve exprimé l'acte accompli par le ministre, avec l'invocation de la Trinité, on a un véritable sacrement ».

L'*ad secundum* apporte une remarque de bon sens : « Parce que l'ablution de l'homme avec l'eau peut être ordonnée à de multiples fins, il faut que soit déterminé, dans les paroles de la forme, ce pourquoi on la fait. Cette détermination n'existe point par cela qu'on dit : *Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ;* attendu que nous devons faire toutes choses en ce nom, comme il est marqué dans l'Épître *aux Colossiens*, ch. III (v. 17). Et de là vient que si on n'exprime point l'acte du bap-

tême ou à notre manière ou à la manière des Grecs, il n'y a pas de sacrement ; selon cette décrétale du pape Alexandre III : *Si quelqu'un plonge un enfant trois fois dans l'eau, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, Amen, mais sans dire : Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ainsi soit-il, l'enfant n'est pas baptisé* ».

L'*ad tertium* déclare que « les paroles proférées dans les formes des sacrements ne sont point prononcées seulemeut dans le but de signifier, mais aussi dans le but de causer, en tant qu'elles ont leur efficacité de ce Verbe » ou de cette Parole « *par qui tout a été fait* (S. Jean, ch. I, v. 3). Et voilà pourquoi elles sont convenablement adressées non pas seulement à des hommes, mais aussi aux créatures insensibles, comme quand il est dit : *Je t'exorcise, créature de sel* » (dans la bénédiction de l'eau).

L'*ad quartum* fournit des précisions du plus haut intérêt. « Plusieurs ne peuvent pas simultanément baptiser un seul et même sujet; parce que l'acte se multiplie selon la multiplication de ceux qui agissent, quand il est fait d'une manière complète par chacun d'eux. Il suit de là que si deux hommes se réunissent, dont l'un, muet, ne peut pas prononcer les paroles, et dont l'autre, privé de ses mains, ne peut pas faire l'acte de baptiser, ils ne pourraient pas baptiser à tous deux, l'un disant les paroles et l'autre faisant l'acte ». Dans ce cas, en effet, *aucun deux n'est ministre*; et, par suite, le baptême n'est pas administré. L'acte de baptême est tel ou d'une telle nature qu'il requiert un seul être humain comme ministre total. D'autre part, deux ou plusieurs ministres, dont chacun est ministre total, n'ont pas de raison d'être quand il s'agit d'administrer ou de conférer un seul baptême; car, ainsi que nous l'a dit saint Thomas, au début de cette réponse, on n'a recours à des agents multiples, ayant chacun la raison d'agent total eu égard à tel effet ou à telle action, que s'il s'agit de multiples effets ou de multiples actions. Nous verrons, à la question suivante, article 6, que l'inconvénient ne serait pourtant pas le même dans les deux cas; savoir quand on aurait deux agents, ayant chacun la raison du ministre total, ou, au

contraire, quand on aurait deux agents qui n'auraient, chacun, que la raison d'agent partiel : dans ce dernier cas, le baptême serait invalide; tandis que, dans le premier cas, il serait illicite, mais valide, pourvu que chacun d'eux accomplît l'acte avec la forme et la matière prescrites. — Saint Thomas ajoute que « si la nécessité l'exige, plusieurs peuvent être baptisés simultanément » par un seul et même ministre; dans ce cas, en effet, il n'est point porté atteinte à l'unité du baptême; « car chacun de ceux qui sont baptisés ne reçoit qu'un baptême. Mais il faudra dire alors : *Je vous baptise*. Et cela ne modifie point la forme; parce que *vous* revient à dire : *toi et toi*. — Si, au contraire », dans le baptême donné par plusieurs, « on disait : *nous* » comme le proposait l'objection, il n'y aurait plus de baptême; « car *nous* n'est pas la même chose que *moi et moi*, mais *moi et lui*; et, ainsi, la formule n'est déjà plus la même : elle est changée », dans sa teneur essentielle. — « Pareillement, aussi », ajoute encore saint Thomas, « la formule serait changée, si l'on disait : *Je me baptise*. Et voilà pourquoi nul ne peut se baptiser lui-même. C'est, du reste, pour cela que le Christ Lui-même voulut être baptisé par Jean, comme il est dit *Extra, de Baptismo et ejus effectu, cap Debitum* », dans l'ancienne collection des canons de l'Église.

L'*ad quintum* déclare que « la Passion du Christ, bien qu'elle soit cause principale par rapport au ministre, est cependant cause instrumentale par rapport à la Sainte Trinité. Et voilà pourquoi », dans la forme du baptême, « la Trinité est commémorée plutôt que la Passion ».

L'*ad sextum* dit que « s'il y a trois noms personnels pour les trois Personnes, cependant il n'y a qu'un nom essentiel. Or, la vertu divine, qui opère dans le baptême, appartient à l'essence. C'est pour cela qu'il est dit : *Au nom*; et non pas : *Aux noms* ».

L'*ad septimum* répond que « comme l'eau est prise pour le baptême, parce que son usage est plus commun à l'effet de laver, de même pour signifier les trois Personnes dans la forme du baptême sont pris ces noms qui selon la coutume plus communément désignent les Personnes dans cette langue. Et, ajoute

expressément saint Thomas, si l'on se servait d'autres noms il n'y aurait pas de baptême ». — Cajétan voudrait que dans ces derniers mots de saint Thomas : *Nec in aliis nominibus perficitur sacramentum*, il ne fût question que de licéité, non de validité. Les termes de saint Thomas ne souffrent pas cette explication.

A côté de la formule du baptême, actuellement reçue dans l'Église latine, s'est posée la question d'une autre formule qui semblerait indiquée dans le livre des *Actes*, comme ayant été usitée du temps des Apôtres. La question, fort délicate, va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si le baptême peut être donné au nom du Christ?

Trois objections veulent prouver que « le baptême peut être donné au nom du Christ ». — La première déclare que « comme il n'y a qu'une foi, il n'y a aussi qu'un baptême, ainsi qu'il est dit *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 5). Or, dans le livre des *Actes*, ch. VIII (v. 12), il est dit qu'*au nom de Jésus-Christ, hommes et femmes étaient baptisés*. Donc, même maintenant, on peut donner le baptême au nom du Christ ». — La seconde objection cite un texte de « saint Ambroise », dans le livre *De l'Esprit-Saint*, liv. I, ch. III, n. 44, où il est « dit : *Si vous dites le Christ* » qui signifie *Oint*, « *vous avez désigné le Père qui l'a oint, et le Fils qui est oint, et l'Esprit dont Il est oint.* Or, le baptême peut être fait au nom de la Trinité. Donc il peut être fait aussi au nom du Christ ». — La troisième objection en appelle au pape « Nicolas Ier », qui, « répondant *à la consultation des Bulgares*, dit : *Ceux qui ont été baptisés au nom de la Sainte Trinité, ou seulement au nom du Christ, comme il est marqué dans les Actes des Apôtres, et c'est une même chose, ainsi que le dit saint Ambroise, — ceux-là ne doivent pas être rebaptisés.* Or, ils seraient rebaptisés, si dans cette forme du

baptême ils ne recevaient pas le sacrement de baptême. Donc le baptême peut être consacré au nom du Christ, sous cette forme : *Je te baptise au nom du Christ* ».

L'argument *sed contra* oppose que « le pape Pélage » II « écrit à l'évêque Gaudens : *Si ceux qui sont dits demeurer dans les contrées voisines de votre Dilection, avouent qu'il sont été baptisés seulement au nom du Seigneur, sans aucun doute ni aucune hésitation vous les baptiserez, quand ils viendront à la foi catholique, au nom de la Sainte Trinité.* — De même, Didyme, au livre *De l'Esprit-Saint* (livre II; parmi les Œuvres de S. Jérôme), dit : *Bien qu'il puisse se trouver quelqu'un d'un esprit étrange qui baptiserait de telle sorte qu'il omettrait l'un des trois noms précités*, savoir des trois Personnes, *il baptisera sans faire le baptême* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme il a été dit plus haut (q. 64, art. 3), les sacrements ont leur efficacité de l'institution du Christ. Il suit de là que si l'on omet l'une des choses que le Christ a instituées à l'endroit d'un sacrement, le sacrement n'a pas son efficacité ; à moins que ce soit par une dispense spéciale de Celui qui n'a pas attaché sa vertu aux sacrements. Or, le Christ a institué que le sacrement de baptême serait donné avec l'invocation de la Trinité (S. Mathieu, chapitre dernier, v. 19). Donc tout ce qui manque à l'invocation pleine de la Trinité, enlève l'intégrité du baptême » ; et, par suite, il n'y a plus de sacrement. « A cette conclusion ne saurait faire obstacle que dans le nom d'une Personne l'autre se trouve comprise, comme dans le nom du Père est compris le Fils ; ou que celui qui ne nomme qu'une seule Personne peut avoir une foi juste sur les trois ; — parce que, pour le sacrement, de même qu'il est requis une matière sensible, de même aussi il est requis une forme sensible ; et, par suite, l'intelligence ou la foi de la Trinité ne suffit pas pour la réalisation du sacrement, à moins que la Trinité ne soit exprimée en paroles sensibles. Aussi bien voyons-nous que dans le baptême du Christ, où se trouva l'origine de la sanctification de notre baptême, la Trinité fut présente d'une manière sensible : le Père, dans la voix ; le Fils, dans la nature humaine ; l'Esprit-Saint, dans la colombe ». — Ici encore,

Cajétan veut qu'on puisse donner le baptême validement dans le cas rejeté par saint Thomas. La raison donnée par le saint Docteur et son autorité nous font un devoir de nous en tenir à son sentiment.

L'*ad primum* dit que « c'est par une révélation spéciale que les Apôtres, dans la primitive Église, baptisaient du nom du Christ : afin que le nom du Christ, qui était odieux aux Juifs et aux Gentils, fût mis en honneur, par cela même qu'à son invocation l'Esprit-Saint était donné dans le baptême ». — On peut dire aussi que dans ces divers passages du livre des *Actes*, ch. VIII, v. 12 et 16; ch. X, v. 48; ch. XIX, v. 1-5, quand il est parlé du baptême donné au nom du Christ, c'est pour signifier qu'il s'agit du baptême institué par le Christ, ou conféré dans la pensée du Christ et selon qu'il répondait à l'inauguration du Royaume de Dieu prêché par le Christ, non du baptême de Jean ; et, par suite, il ne s'agirait point d'une autre forme que la forme marquée en saint Mathieu. (Cf. *Catéchisme du Concile de Trente* : *Du baptême*, ch. XV et XVI.)

L'*ad secundum* répond dans l'hypothèse d'une vraie formule distincte de notre formule actuelle et dit que « saint Ambroise assigne la raison pour laquelle une telle dispense », celle-là même dont il a été question à l'*ad 1^um^*, « a pu être donnée dans la primitive Église : parce que, en effet, dans le nom du Christ toute la Trinité est comprise ; et, par suite, était conservée, au moins dans son intégrité intelligible, la forme que le Christ a marquée dans l'Évangile ». — Mais pour que le baptême fût valide, même avec ce fondement en raison théologique, il fallait une dispense du Christ, auteur des sacrements. Par conséquent, en dehors d'une telle dispense, la raison ne saurait suffire pour conclure à la validité, comme le veut ici Cajétan.

L'*ad tertium* déclare que « le pape Nicolas confirme son dire en l'appuyant sur les deux faits précédents », savoir l'exemple des Apôtres et l'explication de saint Ambroise. « Par conséquent, la réponse à l'objection tirée de ce cas se trouve donnée dans les deux précédentes réponses ». — Et cela revient à

dire que dans le cas dont il s'agit il y aurait eu aussi une sorte de dispense divine.

Il n'est pas douteux que l'unique forme du baptême qui doive être employée dans l'Église aujourd'hui, c'est la forme dont il a été question à l'article 5. Et si quelqu'un baptisait avec la forme dont il vient d'être question à l'article 6, il faudrait renouveler le baptême, comme le prescrivaient les autorités citées dans l'argument *sed contra*. — Après avoir étudié ce qui a trait aux parties essentielles dans le sacrement du baptême, c'est-à-dire à sa matière et à sa forme, nous devons maintenant aborder certaines questions d'ordre plutôt accidentel ou complémentaire dans l'administration du sacrement. — La première est celle du mode dont le baptême doit être donné : si le baptême par l'immersion dans l'eau est obligatoire ; et s'il faut qu'il se donne par une triple immersion. — D'abord, le premier point, c'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si l'immersion dans l'eau est de nécessité pour le baptême?

Trois objections veulent prouver que « l'immersion dans l'eau est de nécessité pour le baptême ». — La première en appelle à ce qu' « il est dit, *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 5) qu'*une est la foi, un le baptême*. Or, chez un grand nombre, la mode commune de baptiser consiste dans l'immersion. Donc il semble que le baptême ne puisse pas être sans l'immersion ». — La seconde objection arguë de ce que « l'Apôtre dit, *aux Romains*, ch. VI (v. 3, 4) : *Tous ceux qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, avons été baptisés dans sa mort : nous avons été, en effet, ensevelis avec Lui, par le baptême, dans la mort*. Ce qui se fait par l'immersion. Saint Jean Chrysostome dit, en effet (hom. XXV ou XXIV *sur saint Jean*), à propos de cette parole marquée en saint Jean, ch. III (v. 5) : *Si quelqu'un n'est point né de nouveau, de l'eau et de l'Esprit-Saint*, etc. : *Comme en une*

sorte de sépulcre, dans l'eau où nous sommes plongés jusque par-dessus la tête, le vieil homme est enseveli, et, plongé dans l'eau il disparaît, pour que de là ensuite monte l'homme nouveau. Donc il semble que l'immersion est de nécessité pour le baptême ». — La troisième objection déclare que « si le baptême pouvait se faire sans immersion de tout le corps, il s'ensuivrait que pour la même raison il suffirait qu'une partie quelconque du corps fût arrosée par l'eau. Or il semble que cela n'est pas. Car le péché originel, contre lequel surtout est donné le baptême, n'est point dans une partie du corps seulement. Donc il semble que l'immersion est requise pour le baptême et que la seule aspersion ne suffit pas ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. x (v. 22) : *Approchons de Lui d'un cœur sincère dans la plénitude de la foi, ayant reçu l'aspersion du cœur purifiant toute conscience mauvaise et le corps lavé par l'eau pure* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « l'eau est prise, dans le sacrement du baptême, pour l'usage de l'ablution corporelle, par laquelle est signifiée l'ablution intérieure des péchés. Or, l'ablution peut se faire avec l'eau non seulement par mode d'immersion, mais aussi par mode d'aspersion ou d'effusion » (c'est-à-dire par mode d'acte qui consiste à *répandre* — en latin *effundere* — l'eau sur quelqu'un). « Il suit de là que s'il est plus sûr de baptiser par mode d'immersion, à cause que c'est là l'usage commun, cependant le baptême peut se faire par mode d'aspersion, ou même par mode d'effusion » (au sens précité), « selon cette parole d'Ézéchiel, ch. xxxvi (v. 25) : *Je répandrai sur vous une eau pure*; comme il est rapporté que saint Laurent baptisait (hom. XCI, parmi les *Œuvres* du vénérable Bède). Et cela, surtout en raison de la nécessité. Ou bien parce que la multitude des sujets à baptiser est trop grande; comme on le voit par le livre des *Actes*, ch. II (v. 41) et IV (v. 4), où il est dit qu'en un jour trois mille vinrent à la foi, et, un autre jour, cinq mille. Il se peut aussi qu'il y ait nécessité en raison de la petite quantité de l'eau; ou à cause de la faiblesse du ministre, qui ne pourrait soulever le sujet à baptiser; ou à cause de la faiblesse de ce dernier pour

qui il y aurait péril de mort si on le plongeait dans l'eau. Et c'est pourquoi il faut dire que l'immersion n'est pas de nécessité dans le baptême ». — L'usage a même prévalu, dans l'Église, de ne plus baptiser par mode d'immersion. C'est en répandant l'eau sur la tête du sujet à baptiser, notamment quand il s'agit de tout petits enfants, qu'on a coutume de baptiser dans l'Église catholique.

L'*ad primum* déclare que « ce qui est accidentel ne diversifie point la substance de la chose. De soi il est requis pour le baptême qu'il y ait ablution par l'eau ; et aussi bien le baptême est appelé du nom de *lavage*, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. v (v. 26) : *Purifiant son Église dans le lavage de l'eau et la parole de vie*. Mais que l'ablution se fasse de telle ou telle manière, c'est chose accidentelle pour le baptême. Et voilà pourquoi une telle diversité n'enlève point l'unité du baptême ».

L'*ad secundum* reconnaît que « dans l'immersion est représentée d'une manière plus expressive la figure de la sépulture du Christ. Et c'est pour cela que ce mode de baptiser est le plus commun et le plus louable ». Il en était ainsi encore du temps de saint Thomas. « Mais, dans les autres modes de baptiser, cette figure est toujours représentée, d'une certaine manière ; bien que ce ne soit pas d'une façon si expressive. En quelque manière, en effet, que se fasse l'ablution, le corps de l'homme, ou l'une de ses parties, est placé sous l'eau, comme le corps du Christ fut placé sous terre ».

L'*ad tertium* dit que « la principale partie du corps, surtout quant aux membres extérieurs, est la tête, où siègent tous les sens, intérieurs et extérieurs. Et voilà pourquoi, si l'eau ne peut pas être répandue sur tout le corps, en raison de la petite quantité d'eau, ou pour tout autre motif, on doit la répandre sur la tête où se manifeste le principe de la vie de l'âme. — Et bien que par les membres qui servent à la génération le péché originel se transmette, cependant l'eau ne doit pas être répandue sur ces membres plutôt que sur la tête, parce que le baptême n'a point d'enlever la transmission du péché originel à l'enfant par l'acte de la génération, mais de libérer l'âme de la

tache et de la dette du péché encouru. C'est à cause de cela qu'il faut laver surtout cette partie du corps où se manifestent les opérations de l'âme. — Il est vrai que dans l'ancienne loi le remède contre le péché originel était institué et se pratiquait dans le membre de la génération ; parce que Celui qui enlèverait le péché originel devait encore naître de la race d'Abraham dont la foi était signifiée par la circoncision, ainsi qu'il est dit dans l'Épître *aux Romains*, ch. IV (v. 11) ».

Le baptême par immersion est assurément celui qui traduit le mieux le côté symbolique du rite sacramentel. Toutefois, il n'est pas le seul qui puisse convenir au sacrement. Le sacrement étant essentiellement une ablution, tout mode d'ablution suffira pour la validité. Il se peut même que pour des raisons très sages ou d'absolue nécessité, le baptême par immersion ne soit pas possible. En pratique et en fait, aujourd'hui et déjà depuis longtemps, la coutume a prévalu, dans l'Église, de baptiser en répandant l'eau sur la tête du sujet que l'on baptise. Saint Thomas, dans la réponse *ad 3um* que nous venons de lire, avait excellemment justifié cette pratique. — Toutefois, de son temps, l'usage de l'immersion était encore assez généralement conservé, comme il nous en a averti lui-même. Et il se pratiquait en telle manière qu'on plongeait par trois fois dans l'eau le sujet à baptiser. Saint Thomas se demande si l'usage de cette triple immersion était chose requise pour la validité du baptême, de telle sorte qu'à conférer le baptême par mode d'immersion il fallût de toute nécessité et sous peine d'invalidité le conférer en pratiquant cette immersion par trois fois consécutives. Le saint Docteur va nous répondre à l'article qui suit.

Article VIII.

Si la triple immersion est de nécessité pour le baptême?

Trois objections veulent prouver que « la triple immersion est de nécessité pour le baptême ». — La première en appelle

à « saint Augustin », qui, « dans un sermon *Du symbole pour les baptisés* (parmi les Œuvres de saint Augustin), dit : *C'est à juste titre que vous avez été immergés trois fois ; car vous avez reçu le baptême au nom de la Trinité. Pareillement, vous avez, à juste titre, été immergés trois fois ; car vous avez reçu le baptême au nom de Jésus-Christ, qui est ressuscité des morts le troisième jour. Cette immersion, en effet, répétée trois fois, exprime l'image de la sépulture du Seigneur ; car, par elle, vous avez été ensevelis avec le Christ dans le baptême.* Or, l'une et l'autre de ces deux choses paraît être de nécessité pour le baptême ; savoir que soit signifiée, dans le baptême, la Trinité des Personnes, et que le sujet soit configuré à la sépulture du Christ. Donc il semble que la triple immersion est de nécessité pour le baptême ». — La seconde objection dit que « les sacrements ont leur efficacité du mandat du Christ. Or, la triple immersion a été ordonnée par le Christ. Le pape Pélage (II), en effet, écrit à l'évêque Gaudens : *Le précepte évangélique, donné par le Seigneur Lui-même, notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ, nous avertit que le saint baptême doit se donner à chacun, au nom de la Trinité, et aussi par une triple immersion.* De même donc qu'il est de nécessité pour le baptême, de baptiser au nom de la Trinité, de même aussi, semble-t-il, de baptiser par une triple immersion ». — La troisième objection fait observer que « si la triple immersion n'est point de nécessité pour le baptême, donc à la première immersion le sujet qu'on baptise aura reçu le sacrement. Et, par suite, si on ajoute une seconde et une troisième immersion, il semble qu'il sera baptisé une seconde et une troisième fois ; ce qui est inadmissible. Donc une seule immersion ne suffit point pour le sacrement du baptême ; et il semble que les trois sont de nécessité pour ce sacrement ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Grégoire », qui « écrit à l'évêque Léandre (Registre, liv. I, ép. XLIII ou XLI) : *Il n'est aucunement répréhensible que l'enfant, dans le baptême, soit immergé trois fois ou une fois seulement ; car les trois immersions peuvent désigner la Trinité des Personnes, et l'unique immersion peut désigner l'unité de la nature divine* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit précédemment (art. 7, *ad 1^um^*), pour le baptême est requise de soi l'ablution de l'eau, laquelle est de nécessité pour le sacrement : quant au mode de cette ablution, c'est chose accidentelle dans le sacrement. Il suit de là que, comme on le voit par le texte de saint Grégoire qui vient d'être cité, autant qu'il est de la chose en soi, l'un et l'autre peut se faire licitement, savoir qu'on pratique l'immersion une fois ou qu'on la pratique trois fois; parce que l'unique immersion signifie l'unité de la mort du Christ et l'unité de la nature divine, et la triple immersion signifie les trois jours de la sépulture du Christ et la Trinité des Personnes. — Toutefois, pour des causes diverses, selon l'ordination de l'Église, tantôt l'un des deux modes a été institué, et tantôt l'autre. Parce que, en effet, au début de l'Église naissante, certains pensaient mal au sujet de la Trinité, tenant le Christ pour un pur homme, et disant qu'Il n'avait été fait Fils de Dieu et Dieu, que par ses mérites qu'Il avait acquis surtout dans sa mort, ceux-là ne baptisaient pas au nom de la Trinité, mais au souvenir de la mort du Christ et par une seule immersion. Et cela fut réprouvé dans la primitive Église. Aussi bien lisons-nous dans les *Canons des Apôtres* (can. XLIX) : *Si quelqu'un, prêtre ou évêque, ne pratique pas la triple immersion d'un seul ministère, mais immerge une seule fois, dans la baptême, dont on dit qu'il est donné par quelques-uns dans la mort du Seigneur, que celui-là soit déposé. Le Seigneur, en effet, ne nous a point dit : Baptisez dans ma mort; mais : Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.* Dans la suite, s'introduisit l'erreur de certains schismatiques et hérétiques, qui rebaptisaient les hommes ; comme le rapporte, des Donatistes, saint Augustin, *sur saint Jean* (*Des Hérésies*, ch. LXIX). A cause de cela, en détestation de leur erreur, il fut statué, dans le concile de Tolède (IV^e^ conc.), qu'on ne ferait qu'une seule immersion. On y lit ce texte : *Pour éviter le scandale du schisme ou l'usage du dogme hérétique, nous gardons la simple immersion du baptême.* Mais, ajoute saint Thomas, cette cause ayant cessé, on observe communément, dans le baptême, la triple immersion. Il suit de là que celui qui

baptiserait autrement pécherait grièvement, comme n'observant pas le rite de l'Église. Toutefois le baptême aurait lieu ». — La pratique de l'immersion étant, depuis l'époque où écrivait saint Thomas, tombée en désuétude dans l'Église, il s'ensuit que la règle de la triple immersion ne s'applique plus aujourd'hui.

L'*ad primum* répond que « la Trinité a raison d'agent principal dans le baptême. Or, la similitude de l'agent parvient à l'effet, selon la forme et non selon la matière. Il suit de là que la signification de la Trinité a lieu, dans le baptême, par les paroles de la forme. Et il n'est point nécessaire que la Trinité soit signifiée par l'usage de la matière », qui est l'eau : « si on le fait, c'est pour que le sacrement soit plus expressif. — De même, pour la mort du Christ. Elle est suffisamment figurée par l'unique immersion. Quant aux trois jours de la sépulture, ils ne sont pas de nécessité pour notre salut. Car, même si le Christ n'était resté mort ou enseveli qu'un seul jour, cela eût suffi pour notre rédemption. Les trois jours sont ordonnés à manifester la vérité de la mort, comme il a été dit plus haut (q. 53, art. 2). Par où l'on voit que la triple immersion n'est pas de nécessité pour le sacrement, ni du côté de la Trinité, ni du côté de la Passion du Christ ».

L'*ad secundum* explique le texte cité par l'objection, en disant que « le pape Pélage entendait que la triple immersion avait été ordonnée par le Christ, en ce qui lui ressemble; c'est-à-dire en ce que le Christ a ordonné de baptiser *au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*. Mais la raison n'est pas la même quand il s'agit de la forme et quand il s'agit de l'usage de la matière, ainsi qu'il a été dit » (à l'*ad 1um*) : ce qui a trait à la forme est de nécessité pour le sacrement; ce qui regarde l'usage de la matière, dans le cas présent, est purement accidentel.

L'*ad tertium* se reporte à ce que, « comme il a été dit plus haut (q. 64, art. 8), l'intention est requise pour le baptême. Et de là vient qu'en vertu de l'intention du ministre de l'Église qui entend donner un seul baptême par une triple immersion, il n'y a, en effet, qu'un seul baptême. Aussi bien saint Jérôme

dit, *sur l'Épître aux Philippiens* (ou plutôt *aux Éphésiens*, ch. IV, v. 5, 6) : *Bien qu'on le baptise*, c'est-à-dire qu'on l'immerge » ou qu'on le plonge « *trois fois, en raison du mystère de la Trinité, cependant il n'y a qu'un seul baptême.* Si le ministre entendait, à chaque immersion, donner un baptême, répétant, à chaque immersion, les paroles de la forme, il pécherait, en ce qui est de lui baptisant plusieurs fois ».

Cela même que nous venons de dire amène à examiner de plus près et en soi, pour bien voir ce qu'il en est, dans la doctrine de l'Église, la question du renouvellement du baptême. Ce sacrement, qui est le premier de tous, peut-il être renouvelé, peut-il être réitéré; ou bien faut-il tenir, d'une façon absolue, que le baptême ne peut être reçu qu'une fois. — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IX.

Si le baptême peut être réitéré?

Nous avons ici cinq objections. Elles veulent prouver que « le baptême peut être réitéré ». — La première arguë de ce que « le baptême paraît institué pour la rémission des péchés. Or, les péchés sont réitérés. Donc à bien plus forte raison le baptême doit être réitéré; la miséricorde du Christ l'emportant sur la faute de l'homme ». — La seconde objection dit que « Jean le Baptiste a été recommandé par le Christ; alors que nous lisons de lui cette parole marquée en saint Matthieu, ch. XI (v. 11) : *Parmi les enfants nés de la femme, il ne s'en est pas levé de plus grand que Jean le Baptiste.* Or, ceux qui avaient été baptisés par Jean étaient baptisés de nouveau; comme on le voit dans le livre des *Actes*, ch. XIX (v. 1-7), où il est dit que Paul baptise ceux qui avaient été baptisés du baptême de Jean. Donc, à plus forte raison, ceux qui ont été baptisés par des hérétiques ou des pécheurs, doivent être rebaptisés ». — La troisième objection fait observer que « dans le concile de

Nicée (can. XIX), il est statué que *si quelqu'un se réfugiait dans l'Église catholique, des Paulianistes et des Cataphrygiens, il fallait les baptiser*. Or, il semble que la raison est la même pour les autres hérétiques. Donc ceux qui ont été baptisés par les hérétiques doivent être rebaptisés ». — La quatrième objection appuie sur ce que « le baptême est nécessaire pour le salut. Or, il est des baptisés au sujet desquels on doute s'ils ont reçu véritablement le baptême. Donc il semble qu'ils doivent de nouveau être rebaptisés ». — La cinquième objection déclare que « l'Eucharistie est un sacrement plus parfait que le baptême, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 65, art. 3). Or, le sacrement de l'Eucharistie est réitéré. Donc à bien plus forte raison le baptême peut être réitéré ».

L'argument *sed contra* oppose simplement qu' « il est dit, *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 5) : *Une seule foi, un seul baptême* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare expressément que « le baptême ne peut pas être réitéré ». Il en apporte quatre raisons. — « Premièrement, parce que le baptême est une certaine régénération spirituelle, en ce sens que quelqu'un meurt à l'ancienne vie et commence d'en mener une nouvelle ; d'où il est dit, en saint Jean, ch. III (v. 5) : *A moins que quelqu'un ne renaisse de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut pas voir le Royaume de Dieu*. Or, pour un même sujet il n'est qu'une seule génération » ou naissance. A cause de cela, le baptême ne peut pas être réitéré, pas plus que la génération « ou naissance » charnelle. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, sur ce mot » de Nicodème, « en saint Jean, ch. III (v. 4) : *Est-ce qu'il peut, l'homme, entrer de nouveau dans le sein de sa mère et renaître? — Entends, toi, la naissance de l'esprit comme Nicodème entendait la naissance de ta chair. De même, en effet, qu'on ne peut pas retourner dans le sein de sa mère, de même on ne peut pas revenir au baptême*. — Secondement, parce que *nous sommes baptisés dans la mort du Christ* (*aux Romains*, ch. VI, v. 3), par laquelle nous mourons au péché et nous ressuscitons à une nouvelle vie. Or, le Christ *est mort une fois seulement* (*Ibid.*, v. 10). Donc le baptême non plus ne doit pas être réitéré. A cause de cela, dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. VI

(v. 6), contre quelques-uns qui voulaient qu'on les rebaptisât, il est dit : *De nouveau, ils crucifient en eux-mêmes le Fils de Dieu :* et la glose dit là-dessus : *La mort unique du Christ a consacré l'unité du baptême.* — Troisièmement, parce que le baptême imprime un caractère qui est indélébile, et il se donne avec une certaine consécration » ou onction. « De même donc, que les autres consécrations ne sont pas réitérées dans l'Église, de même le baptême ne l'est pas non plus. Et c'est là ce que dit saint Augustin, au livre II *contre l'épître de Parménien* (ch. XIII), que *le caractère militaire ne se reprend pas*, et que *le sacrement du Christ n'adhère pas moins que cette marque corporelle, alors que nous voyons que les apostats eux-mêmes gardent le baptême, de telle sorte que s'ils reviennent par la pénitence on ne le leur rend pas.* — Quatrièmement, parce que le baptême est donné surtout contre le péché originel. Et voilà pourquoi, de même que le péché originel n'est pas réitéré, de même le baptême ne l'est pas ; car, ainsi qu'il est dit, *aux Romains*, ch. V (v. 18) : *De même que par le délit d'un seul, la condamnation passe en tous les hommes, de même par la justice d'un seul la justification de la vie passe en tous les hommes* ».

Des quatre raisons que vient de nous donner saint Thomas pour exclure toute réitération du baptême, — la première est tirée de la raison même du baptême dans l'économie de la vie chrétienne. Elle nous rappelle ce qui a été dit à l'article premier de la question 65, quand nous traitions du nombre des sacrements. — La seconde raison est à noter, surtout pour la manière dont elle interprète un passage, d'ailleurs fort difficile, de l'Épître *aux Hébreux*. Il n'est pas impossible que cette interprétation, qui pourtant n'est pas celle qui se présente la première à l'esprit, ne soit la vraie, même au sens littéral. Saint Thomas fait allusion à une certaine catégorie d'anabaptistes, qui auraient existé déjà du temps de saint Paul. D'après lui, ce passage de saint Paul les viserait. — La troisième raison est celle que le concile de Trente a invoquée pour conclure à la non réitération du baptême. Elle est donc d'une autorité souveraine. — La quatrième raison est encore empruntée à saint Paul et repose sur le parallèle, établi par l'Apôtre, entre le

premier Adam prévaricateur, et le nouvel Adam justificateur. — Toutes ces quatre raisons sont excellentes; et Tolet les appelle, en effet, *optimae*.

L'*ad primum* rappelle que « le baptême agit en vertu de la Passion du Christ, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2, *ad 1um*; q. 62, art. 5). Par conséquent, de même que les péchés qui suivent n'enlèvent point la vertu de la Passion du Christ, de même aussi ils n'enlèvent point le baptême, de telle sorte qu'il soit nécessaire de le réitérer; mais, par la pénitence qui survient est enlevé le péché qui était un obstacle à l'effet du baptême ». — Retenons, au passage, cette précieuse déclaration de saint Thomas : nous y voyons que le baptême, une fois reçu, demeure, en quelque sorte, quant à son efficacité de salut, toujours dans l'âme; et, s'il est vrai que tout péché mortel fait obstacle à cette efficacité, elle reprend son cours dès que l'obstacle du péché est enlevé par la pénitence. C'est donc à tout moment de notre vie que nous pouvons continuer de recueillir, et toujours avec un accroissement nouveau, selon le degré de notre ferveur, les fruits merveilleux de salut qu'il est venu produire en nous par la vertu de la Passion du Christ.

L'*ad secundum* répond que « comme le dit saint Augustin (*sur saint Jean*, tr. V, n. 19), en expliquant ce mot » de Jean le Baptiste, « que nous trouvons en saint Jean, ch. 1 (v. 33) : *Mais moi je ne le connaissais pas; — Voyez : après Jean, on baptise de nouveau; et après celui qui est homicide* » et qui donne le baptême, « *on ne baptise plus : c'est que Jean donnait son baptême, tandis que l'homicide donne le baptême du Christ, et le sacrement est si saint que même un ministre homicide ne le souille point* ».

L'*ad tertium* est une application de la règle que nous avait donnée saint Thomas à l'*ad 2um* de l'article 9 de la question 64, touchant la distinction à établir entre ceux des hérétiques qui gardent la formule de l'Église et ceux qui la corrompent. « Les Paulianistes et les Cataphrygiens ne baptisaient point au nom de la Trinité. Aussi bien saint Grégoire, écrivant à Quiricus, évêque (*Regist.*, liv. XI, ép. LXVII ou LXI), dit : *Ces hérétiques qui ne baptisent aucunement au nom de la Trinité, comme sont les Bonosiens et les Cataphrygiens*, savoir qui pensaient comme les

Paulianistes », disciples ou sectateurs de Paul de Samosate, « *parce que ceux-là* », les Bonosiens, « *ne croient pas que le Christ soit Dieu*, pensant qu'Il n'est qu'un pur homme, *et ceux-ci*, savoir les Cataphrygiens, *croient, dans leur sens pervers, que l'Esprit-Saint est un pur homme, savoir Montan, — s'ils viennent à la sainte Église, on les baptise, parce qu'il n'y eut pas de baptême en ce que, plongés dans leur erreur, ils ne le reçurent pas au nom de la sainte Trinité.* Mais, comme il est dit dans les *Règles ecclésiastiques* (*Des dogmes de l'Église*, ch. XII, ou LII), *s'il en est qui aient été baptisés chez ces hérétiques qui baptisent dans la confession de la sainte Trinité, et qu'ils viennent à la foi catholique, on les reçoit comme baptisés* ».

L'*ad quartum* détermine en quel cas et comment il peut être permis de rebaptiser, si tant est, comme le fait remarquer Alexandre III, qu'on puisse appeler cela rebaptiser, puisqu'on suppose qu'il n'y a pas eu antérieurement de baptême. « Comme le dit la décrétale d'Alexandre III : *Que ceux-là, au sujet desquels il y a doute s'ils ont été baptisés, soient baptisés, en usant, au préalable, de ces paroles : si tu es baptisé, je ne te rebaptise pas; mais si tu n'es pas baptisé, je te baptise, etc. Car il ne semble pas qu'on réitère ce qu'on ignore avoir été fait* ».

L'*ad quintum* est à retenir pour bien se rendre compte des différences qui existent entre le baptême et l'Eucharistie, dans l'ordre des sacrements. « L'un et l'autre des deux sacrements, savoir le baptême et l'Eucharistie, représente la mort et la Passion du Seigneur; mais non de la même manière. Dans le baptême, en effet, la mort du Christ est commémorée pour autant que l'homme meurt avec le Christ à l'effet d'être régénéré à une vie nouvelle. Dans le sacrement de l'Eucharistie, au contraire, la mort du Christ est commémorée en tant que le Christ Lui-même dans sa Passion nous est donné comme banquet pascal, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. V (v. 7, 8) : *Le Christ, notre pâque, a été immolé; venez donc et mangeons.* Et parce que l'homme ne naît qu'une fois, tandis qu'il s'alimente souvent, le baptême n'est donné qu'une fois, mais l'Eucharistie est donnée maintes fois ».

Une dernière question relative au baptême d'eau est la question du rite ou des cérémonies prescrites par l'Église dans l'administration du sacrement. Saint Thomas l'examine à l'article qui suit.

Article X.

Si le rite dont l'Église se sert dans le baptême est chose qui convienne?

Quatre objections veulent prouver que « le rite dont l'Église se sert dans le baptême n'est pas celui qui convient ». — La première en appelle à un texte de « saint Jean Chrysostome » (ou plutôt Chromatius, *sur saint Matthieu*, ch. III, v. 15), où il est « dit : *Jamais les eaux du baptême ne pourraient purifier les péchés des croyants, si elles n'avaient été sanctifiées par le contact du corps du Seigneur*. Or, cela fut fait dans le baptême du Christ, qui se célèbre dans la fête de l'Épiphanie. Donc le baptême solennel devrait plutôt se célébrer dans la fête de l'Épiphanie, qu'à la veille de Pâques ou à la veille de la Pentecôte ». — La seconde objection dit qu' « au même sacrement ne semble pas appartenir l'usage de diverses matières. Or, au baptême appartient l'ablution de l'eau. C'est donc mal à propos que celui qui est baptisé est oint deux fois de l'huile sainte, d'abord sur la poitrine, puis sur les épaules, et, une troisième fois, avec le saint chrême, sur la tête ». — La troisième objection apporte le texte de saint Paul où il est dit, *aux Galates*, ch. III, v. 28; et aux Colosiens, ch. III, v. 11 : « *dans le Christ Jésus il n'est plus d'homme ni de femme, de barbare et de Scythe;* et la même raison vaut pour toutes les autres différences de cette sorte. Combien moins la diversité des vêtements peut faire quelque chose dans la foi du Christ. Donc c'est mal à propos qu'aux baptisés on donne un vêtement blanc ». — La quatrième objection déclare que « sans ces sortes d'observances le baptême peut être célébré. Donc toutes ces choses qui ont été dites paraissent être superflues; et, par suite, c'est mal à propos qu'elles ont été instituées par l'Église comme devant être dans le rite du baptême ».

L'argument *sed contra* se contente d'opposer que « l'Église est régie par l'Esprit-Saint qui ne fait rien de désordonné ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « dans le sacrement de baptême, il est des choses qui se font, qui sont de nécessité pour le sacrement; et d'autres choses qui appartiennent à une certaine solennité du sacrement. De nécessité pour le sacrement est la forme, qui désigne la cause principale du sacrement; et le ministre, qui est la cause instrumentale; et l'usage de la matière, savoir l'ablution dans l'eau, qui désigne l'effet principal du sacrement. Toutes les autres choses que l'Église observe dans le rite de l'acte de baptiser appartiennent plutôt à une certaine solennité du sacrement. Ces choses-là sont apportées dans l'administration du sacrement pour une triple raison. D'abord, pour exciter la dévotion des fidèles et le respect du sacrement. Si, en effet, on pratiquait simplement l'ablution dans l'eau, sans solennité, facilement le baptême serait tenu par quelques-uns pour une ablution ordinaire. Secondement, pour l'instruction des fidèles. Les simples, en effet, qui ne sont point formés par les lettres, doivent être formés par des signes sensibles, comme par des peintures ou autres choses de ce genre. Et, en cette manière, par les choses qui se font dans les sacrements, ou ils sont instruits, ou ils sont amenés à s'enquérir des choses qui sont signifiées par ces sortes de signes. De là vient, parce que, outre l'effet principal du sacrement, il y a certaines autres choses qui doivent être sues au sujet du baptême, qu'il convenait que ces choses fussent représentées par certains signes extérieurs. Troisièmement, parce que les prières, les bénédictions et autres choses de ce genre répriment la force du démon pour qu'il n'empêche point l'effet sacramentel ».

L'*ad primum* fait observer que « le Christ, dans l'Épiphanie, fut baptisé du baptême de Jean, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 39, art. 2). Or, ce n'est pas de ce baptême que sont baptisés les fidèles; mais plutôt du baptême du Christ. D'autre part, le baptême du Christ a son efficacité de la Passion du Christ, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 3) : *Tous ceux qui avons été baptisés dans le Christ Jésus avons été baptisés*

dans sa mort; et de l'Esprit-Saint, selon cette parole marquée en saint Jean, ch. III (v. 5) : *Si quelqu'un ne naît pas de nouveau de l'eau et de l'Esprit-Saint.* C'est pour cela que le baptême solennel se fait, dans l'Église, et à la veille de Pâques, quand on célèbre le souvenir de la sépulture du Seigneur et de sa résurrection, en raison de quoi le Seigneur Lui-même donna, à ses disciples, après la Résurrection, le précepte du baptême, comme on le voit en saint Matthieu, chapitre dernier (v. 19); et à la veille de la Pentecôte, quand on commence à célébrer la solennité de l'Esprit-Saint : aussi bien lisons-nous que les Apôtres, au jour même de la Pentecôte où ils avaient reçu le Saint-Esprit, baptisèrent trois mille personnes ».

L'*ad secundum* répond que « l'usage de l'eau se pratique dans le baptême comme appartenant à la substance du sacrecrement; mais l'usage de l'huile ou du chrême se pratique pour la solennité. Et, en effet, d'abord le sujet à baptiser est oint de l'huile sainte et sur la poitrine et entre les épaules, *comme athlète de Dieu*, ainsi que le dit saint Ambroise, dans le livre *des Sacrements* (liv. I, ch. II); de même que les combattants avaient coutume de recevoir l'onction. Ou encore, comme le dit Innocent III dans une Décrétale, *sur l'Onction sainte : le sujet à baptiser est oint sur la poitrine pour qu'il reçoive le don de l'Esprit-Saint, qu'il rejette l'erreur et l'ignorance, et qu'il embrasse la foi droite, parce que le juste vit de la foi; il est oint entre les épaules afin qu'il revête la grâce de l'Esprit-Saint, qu'il dépouille la négligence et la torpeur, et qu'il exerce les honnes œuvres, afin que par le sacrement de la foi il ait la pureté des pensées dans le cœur et la force des travaux dans les épaules.* Après le baptême, comme le dit Rhaban Maur, *le baptisé est marqué tout de suite du signe de la croix sur la tête par le prêtre avec le saint chrême, en même temps que se dit l'oraison pour qu'il soit rendu participant du Royaume du Christ et que du Christ il puisse être appelé chrétien.* Ou, comme le dit saint Ambroise (*des Sacrements*, liv. III, ch. I), le chrême est répandu sur la tête, *parce que le sens du sage est dans sa tête, afin qu'il soit prêt à rendre raison de sa foi à quiconque le lui demandera* ».

L'*ad tertium* explique qu' « on donne un vêtement blanc au

baptisé, non pour cette raison qu'il ne lui serait plus permis d'user d'autres vêtements, mais en signe de la résurrection glorieuse pour laquelle les hommes sont régénérés par le baptême, et afin de désigner la pureté de la vie qu'ils doivent garder après le baptême, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 4) : *Marchons dans la nouveauté de la vie* ».

L'*ad quartum* répond que « les choses qui appartiennent à la solennité du sacrement, bien qu'elles ne soient pas de nécessité pour le sacrement, ne sont pourtant pas superflues, parce qu'elles contribuent au mieux du sacrement, ainsi qu'il a été dit plus haut » (au corps de l'article).

Saint Thomas n'a parlé ici que des cérémonies appartenant au baptême lui-même. Il en est un grand nombre d'autres qui sont comme des préparatifs au baptême. Nous les verrons plus tard. Saint Thomas leur consacrera une question spéciale (q. 71). Ce que nous avons vu, dans l'article que nous venons de lire, aura déjà suffi pour nous montrer l'importance des considérations faites par le saint Docteur à l'occasion des cérémonies du baptême. Elles valent, non plus seulement pour le baptême, mais encore pour les autres sacrements, en particulier pour l'Eucharistie. On aura remarqué la portée des deux premières raisons. Si l'on se contentait, dans l'administration des sacrements, de ce qui est essentiel, sans rien y ajouter pour frapper les sens et l'esprit des hommes, ceux-ci courraient risque de se méprendre sur la grandeur des actes qui s'accomplissent. D'autre part, rien n'est plus en harmonie avec la nature humaine, que d'user, pour atteindre l'esprit des hommes et leur apprendre ce qu'il leur importe le plus de connaître, de signes sensibles qui soient accessibles à tous, même aux plus petits, aux plus humbles, à ceux que saint Thomas désignait ici sous le nom de *simplices*, les gens simples et sans culture, qui ne savent même pas lire. Ceux-là n'ont point la ressource des « lettres », pour s'instruire. S'ils n'avaient à leur disposition que des *livres* ou des *écrits*, ils seraient voués à une ignorance invincible. Pour les instruire selon qu'il convient, il faut recourir à des signes sensibles, à

des *représentations*; « par exemple, à des peintures », nous disait ici saint Thomas, « et autres choses de ce genre ». C'est de ce principe fécond et si profondément humain qu'est sortie l'incomparable floraison de chefs-d'œuvre, dans toutes les branches de l'art, qui fera l'éternelle gloire de l'Église catholique. C'est parce que l'Église avait, dans son sens le plus profond, la raison vraie de l'art, qu'elle a su si bien inspirer les artistes. Tout artiste est apôtre à sa manière. Il a une mission à remplir. Il doit instruire, façonner les intelligences, en prenant par les sens ceux que les vérités trop abstraites ne parviendraient pas à émouvoir. Du même principe est sortie toute la splendeur du culte catholique dans l'administration des sacrements. Pour avoir méconnu ce principe, les protestants ont brisé avec l'Église et se sont renfermés dans ce quelque chose de glacial et d'antihumain que n'arrive pas à rendre viable parmi les hommes ce qu'ils ont encore gardé, malgré eux, des anciennes pratiques de l'Église, dans l'exercice d'une religion toute de bouderie ou de « protestation ».

Outre le baptême proprement dit, ou le baptême d'eau, il y a encore, dans l'Église catholique, d'autres acceptions du mot *baptême*. On parle fréquemment et couramment, dans l'Église, de deux autres baptêmes : le baptême de désir ou de flamme; et le baptême de sang. Que penser de ces diverses acceptions du mot *baptême*. Sont-elles légitimes? A supposer que les trois acceptions soient légitimes, quel sera, de ces trois sortes de baptême, celui qui l'emportera en dignité, en excellence? C'est l'objet des deux articles qui vont suivre. D'abord, le premier point.

Article XI.

Si c'est à propos qu'on parle de trois baptêmes; savoir : d'eau, de sang, et de flamme?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est point à propos qu'on parle de trois baptêmes; savoir : d'eau, de sang et

de flamme, c'est-à-dire de l'Esprit-Saint ». — La première arguë de ce que « l'Apôtre dit, *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 5) : *Une seule foi, un seul baptême*. Or, il n'est qu'une seule foi. Donc il ne doit pas y avoir trois baptêmes ». — La seconde objection fait observer que « le baptême est un certain sacrement, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (q. 65, art. 1). Or, seul le baptême d'eau est un sacrement. Donc il n'y a pas à parler des deux autres baptêmes ». — La troisième objection en appelle à ce que « saint Jean Damascène, au livre IV (ch. IX), assigne plusieurs autres genres de baptêmes. Donc il n'y a pas à parler seulement de trois baptêmes ».

L'argument *sed contra* déclare que « sur cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. VI (v. 2) : *la doctrine des baptêmes*, la glose dit : *l'Apôtre parle au pluriel; parce qu'il y a le baptême d'eau, de pénitence, et de sang* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 2, *ad* 1^{um}; art. 9, *ad* 1^{um}; q. 62, art. 5), le baptême d'eau tire son efficacité de la Passion du Christ, à laquelle on est configuré par le baptême; et, plus encore, comme de la première cause, de l'Esprit-Saint. Or, bien que l'effet dépende de la première cause, cependant la cause dépasse l'effet et ne dépend pas lui. Il suit de là qu'un sujet peut recevoir l'effet du sacrement, de la Passion du Christ, en tant qu'il est rendu conforme à cette Passion en souffrant pour le Christ. Et, aussi bien, il est dit, dans l'*Apocalypse*, ch. VII (v. 14) : *Ceux-là sont ceux qui sont venus de la grande tribulation et ont lavé leurs robes et les ont rendues toutes blanches dans le sang de l'Agneau*. Par la même raison, un sujet reçoit l'effet du baptême par la vertu de l'Esprit-Saint, non seulement sans le baptême d'eau, mais aussi sans le baptême de sang : en ce sens que son cœur est mû par l'Eprit-Saint à croire, et à aimer Dieu, et à se repentir de ses péchés; ce qui fait que l'on parle aussi du *baptême de pénitence*. C'est de ce baptême qu'il est dit, dans Isaïe, ch. IV (v. 4). *Si le Seigneur lave les souillures des filles de Sion, et s'il lavé du milieu d'elle le sang de Jérusalem, dans l'esprit du jugement et dans l'esprit du zèle*. Ainsi donc chacun des deux autres baptêmes est appelé baptême pour autant

qu'il supplée le baptême et en tient lieu. Aussi bien saint Augustin dit, au livre IV *De l'unique baptême des enfants* (ch. XXII) : *Que parfois la passion ou la souffrance tienne lieu du baptême, le bienheureux Cyprien en tire un argument qui n'est point faible, de ce larron à qui, sans être baptisé, il fut dit : Aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis. Et plus je le considère, je trouve que non seulement la passion subie pour le Christ peut suppléer à ce qui manquerait du baptême, mais même la foi et la conversion du cœur, quand peut-être les difficultés du temps ne permettent pas de célébrer le mystère du baptême* ».

On aura remarqué ce beau texte de saint Augustin, où, son génie s'appliquant aux choses de la foi, il découvre, dans les données de l'Écriture ou dans les observations déjà faites par d'autres saints Docteurs, des aperçus nouveaux dont il ne craint pas d'enrichir le trésor commun des conclusions théologiques. Mais, dans l'article de saint Thomas que nous venons de lire, nous remarquerons aussi la note distinctive de son propre génie, qui lui fait aller chercher, au plus intime des données du problème en question, la raison souveraine où se résolvent, en pleine clarté, les difficultés qu'il s'agissait d'écarter. Il fallait, ici, découvrir le rapport, le lien intime qui unissait entre eux les trois termes, en apparence si improportionnés, que cependant l'Église catholique rapprochait et unissait sous le nom commun et identique de baptême : — *eau*, — *sang*, — *désir*. Saint Thomas jette sur ces trois termes son regard profond, et, aussitôt, il découvre une raison si lumineuse et d'un tel éclat que l'esprit en demeure comme ébloui. — Eau — sang — désir : — D'où vient que, dans le baptême, l'eau a une si admirable vertu? Cela lui vient du sang, du sang du Christ. Mais le sang du Christ, lui-même, n'est, au fond, qu'un instrument. Et la cause première d'où le sang tire sa vertu, c'est l'Amour, l'Amour substantiel du Père et du Fils, si bien exprimé par la flamme du désir. Et voilà la raison profonde, la raison toute d'harmonies, qui a fait juxtaposer, par l'Église, sous le même nom de *baptême*, ces trois termes, si disparates au premier abord : l'eau, le sang, le désir. C'est qu'en effet, dès là que ces trois termes sont entre

eux dans le rapport que nous venons de dire, comme ce qui précède ne dépend pas de ce qui suit, mais inversement, il en résulte de toute nécessité que le sang du Christ pourra ne pas dépendre de l'eau, pour produire son effet; et l'Esprit-Saint aussi pourra ne pas river son action au sang versé qui rappelle le sang du Christ. Et voilà pourquoi l'effet que devait produire le baptême d'eau pourra, en certains cas, être obtenu sans l'eau, par le baptême de sang; et, pareillement, sans le baptême de sang, par le baptême de flamme ou d'amour. Et c'est à cause de cela, à cause de l'effet identique pouvant être produit par ces trois modes divers, qu'ils portent tous trois un même nom : le nom de baptême. — La raison que nous venons de souligner et qui est l'âme de ce bel article est appelée par Tolet : *egregia*. Le cardinal Billot l'appelle : *pulcherrima* ».

L'*ad primum* déclare que « les deux autres baptêmes sont inclus dans le baptême d'eau, qui tire son efficacité de la Passion du Christ et de l'Esprit-Saint. Et, aussi bien, par là n'est point enlevée l'unité du baptême ». Ces trois baptêmes n'en font qu'un, parce qu'ils sont ordonnés entre eux et se supposent. Dans le baptême d'eau sont compris les deux autres, comme la cause est comprise dans l'effet, ou plutôt l'agent principal dans l'instrument.

L'*ad secundum* rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 60, art. 1), le sacrement a la raison de signe. Or, les deux autres » baptêmes « conviennent avec le baptême d'eau, non quant à la raison de signe, mais quant à l'effet du baptême. Il suit de là qu'ils ne sont pas des sacrements ».

L'*ad tertium* répond que « saint Jean Damascène parle de certains baptêmes figuratifs. — Tel, le *déluge*, qui fut un signe de notre baptême, quant au salut des fidèles dans l'Église, comme *alors un petit nombre d'âmes furent sauvées dans l'arche*, ainsi qu'il est dit dans la première épître de saint Pierre, ch. III (v. 20). — Il parle aussi du *passage de la mer Rouge*, qui signifie notre baptême, quant à la délivrance de la servitude du péché; ce qui fait dire à l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. X (v. 2) que *tous furent baptisés*

dans la nuée et dans la mer. — De même, il parle des *ablutions diverses qui se faisaient dans l'ancienne loi*, figurant à l'avance notre baptême, quant à la purification des péchés. — Enfin, il parle du *baptême de Jean*, qui fut le rite préparatoire à notre baptême ».

Nous pouvons, en toute vérité, distinguer trois baptêmes : d'eau, de sang, de désir. Non pas qu'il y ait trois sacrements de baptême. Seul, le baptême d'eau doit être appelé sacrement. Mais, à son défaut, quand il n'est pas possible de le recevoir, l'effet du sacrement peut être obtenu, soit par le fait de donner son sang pour Jésus-Christ, soit encore par un vif sentiment d'amour et de repentir. — De ces trois sortes de baptême, quel est celui qui doit être tenu pour le plus excellent. Est-ce le baptême d'eau; est-ce le baptême de désir; est-ce le baptême de sang? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit, le dernier de la présente question.

Article XII.

Si le baptême de sang est le plus excellent parmi les trois baptêmes?

Trois objections veulent prouver que « le baptême de sang n'est pas le plus excellent parmi les trois baptêmes ». — La première déclare que « le baptême d'eau imprime un caractère; ce que ne fait point le baptême de sang. Donc le baptême de sang n'est pas meilleur que le baptême d'eau ». — La seconde objection dit que « le baptême de sang ne vaut pas sans le baptême de flamme » ou de désir « qui est par la charité. Nous lisons, en effet, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. 3) : *Si je livre mon corps au point de brûler, et que je n'aie point la charité, cela ne me sert à rien.* Le baptême de flamme, au contraire, vaut sans le baptême de sang; car il n'y a pas que les seuls martyrs à être sauvés. Donc le baptême de sang n'est pas le plus excellent ». — La troisième

objection fait observer que « comme le baptême d'eau tire son efficacité de la Passion du Christ, à laquelle, selon qu'il a été dit (art. précéd.), répond le baptême de sang, de même la Passion du Christ tire sa vertu de l'Esprit-Saint, selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. IX (v. 14) : *Le sang du Christ qui, par l'Esprit-Saint, s'est offert Lui-même pour nous, purifiera nos consciences des œuvres de mort*, etc. Donc le baptême de flamme l'emporte sur le baptême de sang. Et, par suite, le baptême de sang n'est pas le plus excellent ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », qui, « dans son épître *à Fortunat* (*Des dogmes de l'Église*, ch. XLI, parmi les Œuvres de saint Augustin), parlant de la comparaison des baptêmes, dit : *Le baptisé confesse sa foi devant le prêtre; les martyrs, devant le persécuteur. Celui-là, après qu'il a confessé sa foi, est aspergé d'eau; celui-ci, de sang. Le premier, par l'imposition de la main du Pontife, reçoit l'Esprit-Saint; le second, devient le temple de l'Esprit-Saint* ».

Au corps de l'article, saint Thomas s'appuyant sur la doctrine de l'article précédent, nous redit que « l'effusion du sang pour le Christ, et l'opération intérieure de l'Esprit-Saint sont appelées du nom de baptêmes, en tant qu'elles produisent l'effet du baptême d'eau. D'autre part, le baptême d'eau tire son efficacité de la Passion du Christ et de l'Esprit-Saint, ainsi qu'il a été dit (au même art. précéd.). Ces deux causes agissent en chacun des trois baptêmes ; mais d'une manière souverainement excellente dans le baptême de sang. Dans le baptême d'eau, en effet, la Passion du Christ opère par une certaine représentation figurative ; dans le baptême de flamme ou de pénitence, par un certain mouvement affectif ; mais, dans le baptême de sang, par l'imitation de l'acte accompli. De même, aussi, la vertu de l'Esprit-Saint opère dans le baptême d'eau, par une certaine vertu latente ; dans le baptême de pénitence, par une certaine commotion du cœur ; mais, dans le baptême de sang, par la plus excellente ferveur de la dilection et de l'affection, selon cette parole que nous lisons en saint Jean, ch. XV (v. 13) : *Une plus grande dilection, personne n'en a, que de donner sa vie pour ses amis* ».

Les trois baptêmes, d'eau, de sang, de flamme ou de désir, portent le nom commun de baptême, en raison du même effet de sanctification qu'ils produisent tous trois. Par conséquent, celui-là sera, des trois, le plus excellent, qui produira le plus efficacement cet effet. Et parce que les deux causes ordonnées à produire cet effet, qui se retrouvent d'ailleurs dans le baptême d'eau, savoir la Passion du Christ et la vertu de l'Esprit-Saint, agissent dans des conditions particulièrement excellentes dans le baptême de sang, il s'ensuit que le baptême de sang doit être tenu pour le plus excellent parmi ces trois baptêmes.

L'*ad primum* précise encore la portée de la conclusion qui est celle de l'article. L'objection parlait du caractère produit par le baptême d'eau et non par les autres baptêmes. Mais « le caractère est » tout ensemble « chose et sacrement. Or, nous ne disons pas que le baptême de sang ait la prééminence selon la raison de sacrement. C'est quant à l'effet du sacrement », que nous parlons de prééminence pour lui.

L'*ad secundum* déclare que « l'effusion du sang n'a pas la raison du baptême, si elle est sans la charité. Par où l'on voit que le baptême de sang inclut le baptême de flamme ou de désir, et non inversement. Et pour autant, il est démontré plus parfait ».

L'*ad tertium* répond que « le baptême de sang a la prééminence, non pas seulement du côté de la Passion du Christ, mais aussi du côté de l'Esprit-Saint, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Le baptême est une ablution instituée par le Christ au moment où Il fut lui-même baptisé par Jean dans le Jourdain. Cette ablution doit se faire avec de l'eau et de l'eau naturelle, en prononçant la formule empruntée par l'Église aux paroles du Christ quand Il dit aux Apôtres : *Baptisez les nations au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ;* formule qui doit être conservée telle quelle, dans ses éléments essentiels, sous peine d'invalidité. Mais, pourvu qu'il y ait cela, c'est-à-dire ablution faite avec de l'eau naturelle en prononçant la formule, il n'est point nécessaire, pour la validité, que l'ablution se fasse en

telle ou telle manière, par immersion par exemple, ni qu'elle se fasse par trois fois. D'autant plus que, relativement à ce dernier point, il faudrait bien éviter de tomber dans l'erreur de ceux qui croiraient pouvoir réitérer le baptême. Le baptême ne se donne qu'une fois. Il se donne, quand il s'agit du baptême solennel, avec des cérémonies que l'Église a instituées, afin qu'on comprenne mieux l'importance de ce sacrement, et aussi afin que, par ces choses sensibles, les hommes soient instruits des vérités qu'ils doivent connaître. Cette ablution sacramentelle dont nous venons de parler et qui constitue ce qu'on appelle le baptême d'eau peut être suppléée et se trouve suppléée parfois, relativement à l'effet à produire, par ce qu'on appelle le baptême de sang et le baptême de désir. Et même, relativement toujours à cet effet à produire, l'ablution sacramentelle ou le baptême d'eau aurait une excellence moindre que le baptême de sang. C'est qu'en effet, les deux causes auxquelles le baptême d'eau doit toute sa vertu, savoir la Passion du Christ et l'action de l'Esprit-Saint, s'exercent d'une façon particulièrement intense dans le baptême de sang.

Nous avons vu ce qui a trait au baptême lui-même, à sa nature. « Il nous faut maintenant nous enquérir des ministres », c'est-à-dire de ceux « à qui il appartient de donner le sacrement de baptême ».

C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXVII

DES MINISTRES QUI DONNENT LE SACREMENT DE BAPTÊME

Cette question comprend huit articles :

1° Si c'est au diacre qu'il appartient de baptiser?
2° Si cela appartient au prêtre, ou seulement à l'évêque?
3° Si un laïque peut conférer le sacrement de baptême?
4° Si une femme peut le faire?
5° Si un non-baptisé peut baptiser?
6° Si plusieurs peuvent ensemble baptiser un seul et même sujet?
7° S'il est nécessaire qu'il y ait quelqu'un qui reçoive le baptisé au sortir du bain sacré?
8° Si celui qui reçoit quelqu'un au sortir du bain sacré est obligé de l'instruire?

Dans les six premiers articles, saint Thomas traite du ministre proprement dit; dans les deux derniers, de ce qui est, pour ainsi dire, le complément du ministre ; à savoir : du parrain ou de la marraine. — Relativement au ministre proprement dit, il s'en occupe d'abord, à supposer qu'il n'y en ait qu'un. C'est l'objet des cinq premiers articles. Il se demande ensuite, s'il peut y en avoir plusieurs ensemble (art. 6). — A supposer qu'il n'y en ait qu'un, il cherche quel il peut être. D'abord, parmi les chrétiens. C'est l'objet des quatre premiers articles. Puis, parmi les non chrétiens, parmi les païens (art. 5). — Parmi les chrétiens, d'abord à le prendre parmi les hommes (art. 1-3); ensuite, si la femme peut être ministre dans ce sacrement (art. 4). — A prendre le ministre parmi les hommes, saint Thomas s'occupe en premier lieu, de ceux qui sont dans les ordres sacrés (art. 1, 2); puis, des simples laïques (art. 3). — La question relative aux ordres sacrés se dédouble encore et forme l'objet des deux premiers articles. — Dans le premier, saint Thomas s'occupe des diacres; dans le

second, il s'occupe des prêtres. — On se demandera peut-être pourquoi saint Thomas commence par s'occuper des diacres ; et, ensuite, des prêtres ; — alors que nous le voyons, dans tout le reste de la question, aller en descendant et procéder du plus au moins. C'est que, relativement au baptême, il aurait pu paraître, comme en témoignent les objections du premier article, que le ministre ordinaire et tout premier de ce sacrement était le diacre. Et voilà pourquoi saint Thomas aborde de suite la question de savoir, si, en effet, il appartient au diacre de baptiser, comme au ministre par excellence de ce sacrement. Venons à la lettre du saint Docteur.

Article Premier.

S'il appartient à l'office du diacre de baptiser?

Trois objections veulent prouver qu' « à l'office du diacre il appartient de baptiser ». — La première fait observer que « c'est ensemble que le Seigneur enjoint l'office de prêcher et de baptiser ; selon ce texte de saint Matthieu, chapitre dernier (v. 19) : *Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant*, etc. Or, à l'office du diacre il appartient d'évangéliser. Donc il semble qu'également à l'office du diacre il appartient de baptiser ». — La seconde objection dit que « selon saint Denys, au chapitre v de la *Hiérarchie ecclésiastique*, l'acte de *purifier* appartient à l'office du diacre. Or, la purification des péchés se fait surtout par le baptême ; selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. v (v. 26) : *La purifiant par le bain de l'eau dans la parole de vie*. Donc il semble que baptiser appartient au diacre ». — La troisième objection déclare qu' « on lit, au sujet du bienheureux Laurent, qu'étant diacre, lui-même baptisait beaucoup de monde. Donc il semble qu'il appartient aux diacres de baptiser ».

L'argument *sed contra* est le texte de « Gélase, pape », où il est « dit, et on le trouve dans les Décrets, dist. XCIII : *Nous voulons que les diacres restent dans leurs propres limites*. Et, plus

loin : *Sans le prêtre ou l'évêque, qu'ils n'aient point l'audace de baptiser, à moins que, ces ordres supérieurs étant absents, la nécessité extrême n'y oblige* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme les propriétés des Ordres célestes et leurs offices se tirent des noms qui les désignent, ainsi que le dit saint Denys, au chap. VII de la *Hiérarchie céleste* ; de même aussi les noms des Ordres ecclésiastiques peuvent nous apprendre ce qui appartient à chaque Ordre. Et, précisément, les *diacres* se disent comme synonymes de *ministres*. Ce qui veut dire qu'il n'appartient pas aux diacres de donner à titre principal et comme en vertu de leur office propre quelque sacrement, mais de prêter leur ministère aux autres Ordres plus élevés dans l'administration des sacrements. Et, par suite, il n'appartient pas au diacre comme en vertu de son office propre de donner le sacrement de baptême; mais d'assister les Ordres supérieurs et de les servir dans la collation de ce sacrement et des autres. Aussi bien saint Isidore dit (épître à Ludifred) : Il appartient au diacre d'assister les prêtres et de les servir en tout ce qui se fait dans les sacrements du Christ, dans le baptême, dans la confirmation, dans la patène et le calice », c'est-à-dire dans l'Eucharistie.

Par rapport aux actes hiérarchiques dans l'Église, les diacres, comme leur nom l'indique, ont simplement raison de *ministres* ou de *servants* ; de ministres, non point proprement eu égard à l'effet du sacrement; car, en ce sens, le prêtre et l'évêque lui-même ne sont que des ministres; mais ministres par rapport au fait d'administrer ou de conférer les sacrements. C'est-à-dire que ce n'est point à eux qu'il appartient, en propre et en raison de leur office, d'administrer les sacrements ; mais qu'ils doivent simplement remplir à ce sujet l'office de *diacres* ou d'assistants et de ministres secondaires du ministre principal qui sera soit l'évêque, soit le prêtre.

L'*ad primum* formule une distinction qui doit être soigneusement notée, entre la catéchèse, ou la simple instruction catéchistique, et la grande exposition doctrinale. « Il appartient au diacre de réciter » ou de lire et de chanter « l'Évangile dans

l'Église, et de le prêcher par mode d'instruction catéchistique ; et aussi bien saint Denys dit que les diacres ont leur office sur les impurs, parmi lesquels il met les catéchumènes. Mais enseigner, c'est-à-dire exposer l'Évangile appartient en propre à l'évêque, dont l'acte est » non pas de *purifier*, comme le diacre, ou d'*illuminer*, comme le prêtre, mais « de *parfaire*, selon saint Denys, au chapitre v de la *Hiérarchie céleste* ; et parfaire est la même chose qu'enseigner. Il ne suit donc pas » du texte cité par l'objection, « qu'aux diacres appartienne l'office de baptiser ».

L'*ad secundum* fait observer que « comme le dit saint Denys, au chapitre II de la *Hiérarchie ecclésiastique*, le baptême n'a pas seulement la vertu de purifier ; il a aussi la vertu d'illuminer. Et c'est pourquoi il dépasse l'office du diacre, auquel il appartient seulement de purifier, soit en repoussant les impurs, soit en les disposant à la réception des sacrements ».

L'*ad tertium* dit que « parce que le baptême est un sacrement de toute nécessité, il est permis aux diacres, lorsque la nécessité presse en l'absence des Ordres supérieurs, de baptiser ; comme on le voit par l'autorité du pape Gélase, citée plus haut (dans l'argument *sed contra*). Et c'est ainsi que le bienheureux Laurent, étant diacre, donna le baptême ».

En ce qui est du baptême, le diacre n'a pas le pouvoir ordinaire de le conférer. Il n'a que le pouvoir de le conférer en sous-ordre, si l'on peut ainsi dire, ou comme délégué et au défaut de ceux qui ont le pouvoir direct et ordinaire de baptiser. — Mais quels sont ceux qui ont ce pouvoir. Sont-ce les prêtres ? Sont-ce les évêques ?

Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article II.

Si baptiser appartient à l'office des prêtres ou seulement des évêques?

Trois objections veulent prouver que « baptiser n'appartient pas à l'office des prêtres, mais seulement des évêques ». — La première rappelle que « comme il a été dit (art. précéd., arg. 1 ; q. 66, art. 5, arg. 2), sous un même précepte, est enjoint, au chapitre dernier de saint Matthieu (v. 10), l'office d'enseigner et de baptiser. Or, enseigner, qui est la même chose que *parfaire*, appartient à l'office de l'évêque; comme on le voit par saint Denys, ch. v et vi de la *Hiérarchie ecclésiastique*. Donc baptiser aussi appartient seulement à l'office de l'évêque ». — La seconde objection déclare que « par le baptême, un sujet est mis au nombre du peuple chrétien ; chose qui ne semble appartenir qu'à l'office du seul prince », dans une société. « Or, les évêques ont le rôle de prince, dans l'Église, comme il est dit dans la glose sur saint Luc, ch. x (v. 1) ; ils tiennent aussi la place des Apôtres, dont il est dit, dans le psaume (xliv, v. 17) : *Vous les constituerez princes sur toute la terre*. Donc il semble que baptiser appartient seulement à l'office de l'évêque ». — La troisième objection apporte un texte de « saint Isidore », où il est « dit (dans son épître *à Ludifred*), qu'*à l'évêque appartient la consécration des basiliques, l'onction de l'autel, la confection du chrême : c'est lui qui distribue les ordres ecclésiastiques et qui bénit les vierges saintes*. Or, le sacrement de baptême est plus grand que toutes ces choses. Donc il semble qu'à plus forte raison il appartient à l'office du seul évêque de baptiser ».

L'argument *sed contra* cite un autre texte de « saint Isidore » qui « s'exprime ainsi, dans le livre *Des offices* (liv. II, ch. xxv, n. 9) : *Il est constant que le baptême a été confié aux seuls prêtres* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « les prêtres

sont consacrés à cette fin, pour qu'ils produisent le sacrement du corps du Christ », ou l'Eucharistie, « ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 65, art. 3). D'autre part, l'Eucharistie est le sacrement de l'unité de l'Église », corps mystique du Christ; « selon cette parole de l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 17) : *Bien que plusieurs, nous ne formons qu'un pain et un corps, nous tous qui participons à un seul pain et à une seule coupe.* Or, par le baptême, un sujet devient participant de l'unité de l'Église » : il est incorporé au corps mystique du Christ; il fait partie du corps de l'Église; il en est un membre; « et, aussi bien, il reçoit le droit d'approcher de la table du Seigneur. Il suit de là que comme il appartient au prêtre de consacrer l'Eucharistie, à quoi le sacerdoce est principalement ordonné, de même il appartient à l'office propre du prêtre de baptiser. On voit, en effet, qu'il appartient au même de produire le tout et de disposer la partie dans le tout ». Le rapport signalé ici par saint Thomas entre le corps du Christ réel devenu présent sous les voiles du sacrement par l'action du prêtre, et le corps mystique du Christ formé par la réunion des fidèles admis à la participation des sacrements, en raison même de leur incorporation, par le baptême, à ce corps mystique du Christ est un point de doctrine qui joue un très grand rôle dans l'enseignement du saint Docteur. On aura remarqué, dans la conclusion du présent article, combien, pour saint Thomas, ce rapport est étroit. Ne dirait-on pas que les deux corps n'en font plus qu'un, puisqu'aussi bien de l'action du prêtre sur la totalité du corps du Christ réellement présent dans l'Eucharistie, il conclut à la légitimité et à l'harmonie de l'action du prêtre sur les parties du corps du Christ formé par les fidèles que les sacrements incorporent au corps mystique.

L'*ad primum* formule un enseignement du plus haut intérêt pour apprécier comme il convient les divers aspects du rôle des ministres du Christ dans l'Église. Il est vrai, comme le notait l'objection, que « l'un et l'autre office, savoir celui de baptiser et celui d'enseigner, fut enjoint, par le Seigneur, aux Apôtres, dont les évêques tiennent la place. Mais ce ne fut

point de la même manière. L'office d'enseigner, en effet, leur fut confié par le Christ, de manière à ce qu'ils l'exerçassent par eux-mêmes, comme étant leur office principal par excellence; et, aussi bien, les Apôtres eux-mêmes dirent, dans les *Actes*, ch. VI (v. 2) : *Il n'est pas juste que nous laissions la parole de Dieu, et que nous servions à table.* L'office de baptiser, au contraire, Il le confia aux Apôtres pour qu'ils l'exerçassent par d'autres; ce qui fait dire à l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. I (v. 17) : *Le Christ ne m'a pas envoyé baptiser, mais évangéliser.* Et cela », explique saint Thomas, « parce que, dans l'acte de baptiser, le mérite et la sagesse n'ont aucune action comme ils l'ont », si grande, « dans l'acte d'enseigner, ainsi qu'il ressort de ce qui a été dit plus haut (q. 64, art. 1, *ad 2um* ; art. 5 et 9). Et, en signe de cela, aussi, le Seigneur Lui-même ne baptisa point, *mais ses disciples*, comme il est dit en saint Jean, ch. IV (v. 2). — Toutefois, il n'est point exclu, par là, que les évêques puissent baptiser; car ce que peut la puissance inférieure, la puissance supérieure le peut aussi. Et, aussi bien, l'Apôtre, au même endroit (v. 14, 16), dit qu'il en a baptisé quelques-uns ». — Quelle haute idée saint Thomas nous donne ici de la prédication, et, en général, du ministère de la parole sacrée ou de l'enseignement de la doctrine. Il le proclame l'office principal par excellence et qui appartient en propre aux évêques, successeurs des Apôtres : ils doivent l'exercer par eux-mêmes. Telle est la volonté formelle du Christ : *Officium docendi commisit eis Christus ut ipsi per se illud exercerent, tamquam principalissimum.* Il faudrait lire ici tout le passage du livre des *Actes*, auquel se réfère saint Thomas, où les Apôtres eux-mêmes déclarent qu'il ne leur convient pas de laisser le ministère de la parole, pour vaquer à d'autres ministères moins importants. La raison de la différence établie entre le ministère de la parole et l'administration des sacrements, saint Thomas la formule en deux mots qu'on ne saurait trop retenir : *quia in baptisando nihil operatur meritum et sapientia ministri, sicut in docendo.* Le *mérite* et la *sagesse*, la science et la vertu, voilà donc les deux choses qui seules peuvent donner à la parole de

celui qui enseigne, dans l'ordre de la doctrine sacrée, sa pleine et entière efficacité sur les âmes.

L'*ad secundum* précise excellemment la conclusion donnée à la fin du corps de l'article où il était parlé de la disposition des parties dans le tout que forme le corps mystique du Christ. « Dans toute » société ou « république » bien ordonnée, « les rôles moindres appartiennent aux offices moindres, et les plus grands rôles sont réservés aux offices supérieurs; selon cette parole de l'*Exode*, ch. XVIII (v. 22) : *Tout ce qu'il y aura de plus important, ils te le remettront; et eux jugeront seulement les affaires moindres.* Il suit de là qu'il appartient aux chefs inférieurs dans la cité de disposer le petit peuple; tandis qu'il appartient aux chefs suprêmes de disposer en ce qui touche aux notables et aux grands de la cité. Or, par le baptême, un sujet n'obtient que le rang infime dans le peuple chrétien. De là vient que l'office de baptiser appartient aux chefs inférieurs de l'Église, c'est-à-dire aux prêtres, qui tiennent la place des soixante-douze disciples du Christ, comme le dit la glose sur saint Luc, ch. x » (endroit précité dans l'objection), et n'est pas réservé aux chefs ou princes supérieurs, que sont les évêques, successeurs des Apôtres.

L'*ad tertium* fait observer que « comme il a été dit plus haut (q. 65, art. 3), le sacrement de baptême l'emporte, en raison de la nécessité; mais, quant à la perfection, il y a d'autres choses qui l'emportent, lesquelles choses sont réservées aux évêques ».

A considérer les hommes constitués dans les Ordres sacrés, ce sont les prêtres qui doivent être tenus pour les ministres ordinaires et officiels du sacrement de baptême. L'administration de ce sacrement rentre, de soi, dans ce qui constitue leur office propre. — Mais faut-il entendre cette conclusion d'une façon telle, que nul autre, en deçà ou au-dessous des prêtres dans l'Église, à l'exception des seuls diacres pouvant être délégués par le prêtre, selon qu'il a été dit, — n'aurait le droit ou le pouvoir de baptiser. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. — Et, d'abord, nous nous demanderons si

les laïques, c'est-à-dire les hommes, sans parler encore des femmes, qui n'appartiennent en rien à la cléricature, peuvent baptiser. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si un laïque peut baptiser?

Trois objections veulent prouver qu' « un laïque ne peut pas baptiser ». — La première arguë de la conclusion établie à l'article précédent. « Comme il a été dit, baptiser appartient en propre à l'ordre des prêtres. D'autre part, ce qui est le propre d'un ordre ne peut pas être commis à quiconque n'a point cet ordre. Il s'ensuit qu'un laïque, qui n'a point l'ordre, ne peut pas baptiser ». — La seconde objection fait remarquer que « baptiser est chose plus grande qu'accomplir les autres rites sacramentels du baptême : comme catéchiser, exorciser, bénir l'eau baptismale. Or, ces rites ne peuvent pas être accomplis par des laïques, mais seulement par les prêtres. Donc il semble que bien moins encore les laïques puissent baptiser ». — La troisième objection dit que « comme le baptême est un sacrement de toute nécessité, pareillement aussi la pénitence. Or, un laïque ne peut pas absoudre au for pénitentiel. Donc il ne peut pas, non plus, baptiser ».

L'argument *sed contra* oppose que le pape Gélase (dist. XCIII) et saint Isidore (*Des offices ecclésiastiques*, liv. II, ch. xxv, n. 9), disent que *baptiser, quand la necessité presse, est accordé souvent aux laïques chrétiens* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare, en une formule vraiment d'or, qu' « il appartient à la miséricorde de Celui qui *veut le salut de tous les hommes* (1re Ép. *à Timothée*, ch. II, v. 4), que dans les choses nécessaires au salut, l'homme trouve facilement le remède. Or, parmi tous les autres sacrements, celui qui est de la plus grande nécessité est le baptême, régénérant l'homme dans la vie spirituelle : car, pour les enfants, il n'est point d'autre moyen de venir à leur secours; et,

pour les adultes, ils ne peuvent point, autrement que par le baptême, obtenir la pleine rémission quant à la coulpe et quant à la peine » du péché. « Afin donc que l'homme, au sujet d'un remède si nécessaire, ne fût point en défaut, il a été institué, d'une part, que la matière du baptême fût commune, savoir l'eau, que chacun peut avoir; et, aussi, que le ministre du baptême soit n'importe qui, même s'il n'est point ordonné, de peur que l'homme, par défaut de baptême, ne souffre le dommage de son salut ». — On le voit, c'est par deux fois, au commencement et à la fin de ce corps d'article, que saint Thomas en appelle à la raison de la miséricorde pour établir sa conclusion. Et, en effet, pour justifier une exception en apparence si anormale, savoir qu'un simple laïque puisse, en certains cas, conférer validement et licitement une chose aussi grande que le sacrement de baptême, le saint Docteur n'a pas cru qu'il fallût rien de moins que nous transporter jusqu'au plus intime du cœur de Dieu, dont la miséricorde infinie éclate, précisément par là, d'une façon si admirable. Il est, dans ce même corps de l'article, un autre mot à retenir, d'une importance extrême; c'est celui qui a trait à la nécessité du baptême pour les enfants : « *pueris aliter subveniri non potest*, déclare expressément saint Thomas : pour les enfants, il n'est pas d'autre moyen de salut ». Nous aurons à revenir, plus tard, sur ce point de doctrine. Retenons ici, au passage, la déclaration si formelle que nous venons de souligner.

L'*ad primum* dit que « baptiser appartient à l'ordre des prêtres, selon une certaine convenance et solennité; mais ce n'est point de nécessité pour le sacrement. Il suit de là que si, même en dehors du cas de nécessité, un laïque baptise, il pèche; toutefois, il confère le sacrement de baptême, et celui qui a été ainsi baptisé ne doit point l'être de nouveau ».

L'*ad secundum* répond que « ces sacramenteux rattachés au baptême appartiennent à la solennité, non à la nécessité du sacrement. Et c'est pourquoi ils ne doivent ni ne peuvent être faits par un laïque, mais seulement par le prêtre, dont c'est l'office de baptiser solennellement ».

L'*ad tertium* déclare que « comme il a été dit plus haut (q. 65, art. 3, 4), la pénitence n'est pas d'une aussi grande nécessité que le baptême : on peut, en effet, par la contrition, suppléer au défaut de l'absolution du prêtre, qui ne délivre point de toute la peine, et qui, non plus, ne se donne pas aux enfants. Aussi bien il n'en est pas de même du baptême, dont l'effet ne peut être suppléé par rien autre ». — Ici encore, nous retrouvons la déclaration que nous soulignions tout à l'heure et dont on remarquera l'insistance avec laquelle saint Thomas y appuie.

Les laïques, ou ceux qui ne sont pas dans les Ordres sacrés, peuvent, en cas de nécessité, baptiser, c'est-à-dire appliquer les éléments essentiels du baptême — matière et forme —, en sorte que le sacrement produise son effet; bien qu'ils ne puissent pas, même alors, conférer, avec les solennités de l'Église, ce sacrement de baptême ; ceci est exclusivement réservé aux Ordres sacrés. — Mais que penser, au sujet du pouvoir de baptiser, de l'aptitude des femmes. En cas de nécessité et avec les réserves que nous venons de dire, ont-elles, comme les hommes, le pouvoir, le droit de conférer le sacrement de baptême. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner : et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si une femme peut baptiser?

Trois objections veulent prouver qu' « une femme ne peut pas baptiser ». — La première s'appuie sur ce que « nous lisons, dans un concile de Carthage (conc. IV, can. XCIX) : *Une femme, serait-elle docte et sainte, ne doit point présumer d'enseigner les hommes dans l'assemblée, ou de baptiser les autres.* Or, la femme ne doit, en aucune manière, enseigner dans l'assemblée; selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XIV (v. 35) : *C'est une honte, pour la femme, de parler dans l'Église.* Donc il semble qu'il n'est pas, non plus, en

quelque manière que ce soit, permis à la femme de baptiser ». — La seconde objection dit que « baptiser appartient à l'office du prélat ou du préposé; ce qui fait que le baptême doit être reçu des prêtres ayant charge d'âmes. Or, ceci ne peut pas convenir à la femme; conformément au mot de la première Épître *à Timothée*, ch. II (v. 12) : *Je ne permets pas à la femme d'enseigner, ni de dominer sur les hommes; mais qu'elle soit soumise.* Donc la femme ne peut pas baptiser ». — La troisième objection déclare que « dans la régénération spirituelle il semble que l'eau tient la place du sein maternel; comme le dit saint Augustin, sur ce mot que nous lisons en saint Jean, ch. III (v. 4) : *Est-ce que l'homme peut une seconde fois entrer dans le sein de sa mère, et renaître?* Celui qui baptise, au contraire, semble plutôt avoir l'office du père. Or, ceci ne convient pas à la femme. Donc la femme ne peut pas baptiser ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « le pape Urbain (II) dit, on le trouve dans les Décrets, XXX, q. III (can. *super quibus*) : *Au sujet des choses pour lesquelles votre charité nous a consultés, voici ce qu'il nous paraît devoir être répondu par mode de sentence : que le baptême soit, si une femme, dans un cas d'urgente nécessité, a baptisé un enfant au nom de la Trinité* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « c'est le Christ qui baptise, à titre de cause principale; selon cette parole marquée en saint Jean, ch. I (v. 33) : *Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est Celui-là qui baptise.* D'autre part, il est dit, *aux Colossiens*, ch. III (v. 11; ou *aux Galates*, ch. III, v. 28), que *dans le Christ il n'est point d'homme et de femme.* Par conséquent, de même que l'homme laïque peut baptiser, comme ministre du Christ, pareillement aussi la femme le peut. — Toutefois, parce que *la tête de la femme est l'homme;* et la tête de l'homme, le Christ, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 3) : la femme ne doit pas baptiser, s'il y a suffisance d'hommes; comme, aussi, le laïque, en présence du clerc; ni le clerc inférieur en présence du prêtre : celui-ci, cependant, peut baptiser, même en présence de l'évêque, parce que l'acte de baptiser appartient à l'office du prêtre ».

L'*ad primum* dit que « comme il n'est point permis à la femme d'enseigner publiquement, mais elle peut cependant instruire tel sujet sous forme d'enseignement ou de monition privée (cf. 2^a-2^{ae}, q. 177, art. 2); pareillement, il ne lui est point permis de baptiser pnbliquement et solennellement, mais cependant elle peut baptiser dans le cas de nécessité ».

L'*ad secundum* accorde que « dans le cas où le baptême se célèbre solennellement et selon l'ordre voulu, il faut que le sujet à baptiser reçoive le sacrement de baptême du prêtre qui a charge d'âmes ou de quelqu'un qui tienne sa place. Mais ce n'est point requis dans le cas de nécessité, où une femme peut baptiser ».

L'*ad tertium* dit que « dans la génération charnelle, l'homme et la femme agissent selon la vertu de leur nature propre; et c'est pourquoi la femme ne peut pas être principe actif dans la génération, mais seulement principe passif. Dans la génération spirituelle, au contraire, ni l'un ni l'autre n'agit par sa vertu propre, mais seulement, à titre d'instrument, par la vertu du Christ. Et c'est pourquoi, de la même manière, l'homme et la femme peuvent baptiser, en cas de nécessité. — D'ailleurs », ajoute saint Thomas, « si une femme baptisait, même hors le cas de nécessité, le sujet baptisé ne devrait pas être baptisé de nouveau; comme il a été dit aussi pour le laïque. Mais la femme qui baptiserait de la sorte pécherait, ainsi que les autres qui coopéreraient à cet acte, soit en recevant d'elle le baptême, soit en lui présentant quelqu'un à baptiser ».

Nous avons vu ce qu'il en est du ministre du baptême pouvant être pris parmi les chrétiens — ou les baptisés. Qu'en serait-il s'il s'agissait de non-chrétiens. Le sacrement de baptême peut-il être conféré par quelqu'un qui ne serait pas baptisé. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si celui qui n'est pas baptisé peut conférer le sacrement de baptême?

Trois objections veulent prouver que « celui qui n'est pas baptisé ne peut pas conférer le sacrement de baptême ». — La première dit que « *personne ne donne ce qu'il n'a pas*. Or, le non-baptisé n'a pas le sacrement de baptême. Donc il ne peut pas le conférer ». — La seconde objection rappelle qu' « un sujet confère le sacrement de baptême en tant qu'il est ministre de l'Église. Or, celui qui n'est pas baptisé n'appartient en rien à l'Église, ni par la vie ni par le sacrement. Donc il ne peut pas conférer le sacrement de baptême ». — La troisième objection déclare que « c'est quelque chose de plus grand de conférer le sacrement que de le recevoir. Or, le non-baptisé ne peut pas recevoir les autres sacrements. Donc bien moins encore pourra-t-il conférer un sacrement ».

L'argument *sed contra* cite un texte de « saint Isidore », inséré sous forme de canon dans l'ancien Droit, où il est « dit : *Le Pontife romain ne juge pas l'homme qui baptise, mais il considère que l'Esprit de Dieu confère la grâce du baptême, bien que celui qui baptise soit un païen*. Donc un non-baptisé peut conférer le sacrement de baptême ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « saint Augustin a laissé cette question sans la résoudre. Il dit, en effet, au livre II *Contre la lettre de Parménien* (ch. XIII) : *C'est là une autre question, de savoir si ceux qui n'ont jamais été chrétiens peuvent donner le baptême. Et, là-dessus, il faut se garder de rien affirmer témérairement, sans l'autorité d'un saint concile dont l'importance égale la difficulté d'un si grave sujet* ». La question posée était donc délicate; au point que le génie même de saint Augustin a hésité devant elle. Il n'a pas osé se prononcer. Il a laissé la question indécise. Lui, si formel et si catégorique quand il s'agit du baptême donné par les héréti-

ques ou les schismatiques, avoue que, dans le cas présent, il ne voit pas, qu'il attendra la décision de l'Église. Il tiendrait pour une témérité d'affirmer, sur ce point, quelque chose, *sine auctoritate tanti concilii quantum tantæ rei sufficit.* Peut-être, par respect pour saint Augustin, et aussi par sentiment de véritable humilité, saint Thomas n'aurait-il pas osé, non plus, se prononcer, bien que son génie lui eut fait trouver la raison qui permettait de résoudre la question actuelle. Mais, fort heureusement, la condition qu'exigeait saint Augustin avait été réalisée depuis. Et saint Thomas, comme pour montrer qu'il n'a nullement l'intention de transgresser la règle que posait saint Augustin, se hâte, semble-t-il, d'apporter les témoi-moignages de l'Église. Ce n'est qu'après qu'il proposera sa raison.

« Dans la suite », déclare-t-il, après la citation faite de saint Augustin, « l'Église a déterminé que les non-baptisés, soit Juifs, soit païens, peuvent conférer le sacrement de baptême, pourvu qu'ils baptisent dans la forme de l'Église. C'est ainsi que le pape Nicolas (I), répond à la consultation des Bulgares : *Vous dites qu'il y en a beaucoup, dans votre patrie, qui ont été baptisés par quelqu'un dont vous ne savez pas s'il était chrétien ou païen. Ceux-là, s'ils ont été baptisés au nom de la Trinité, ne doivent pas être rebaptisés.* Mais si la forme de l'Église n'avait pas été observée, le sacrement de baptême n'est pas conféré. Et c'est ainsi qu'il faut entendre ce que Grégoire II (ou plutôt III) écrit à l'évêque Boniface : *Ceux que vous affirmez avoir été baptisés par des païens,* n'ayant point gardé la forme de l'Église dans la collation de ce baptême, *nous ordonnons qu'ils soient de nouveau baptisés, au nom de la Trinité.*

« La raison en est », poursuit saint Thomas, « que, pour la nécessité du sacrement, de même que du côté de la matière, n'importe quelle eau suffit », pourvu que ce soit une eau naturelle, « de même aussi, du côté du ministre, n'importe quel homme suffit. Il suit de là, que, même un non-baptisé peut baptiser en cas de nécessité. C'est ainsi que deux non-baptisés peuvent se baptiser l'un l'autre : en tel mode que l'un des deux baptiserait l'autre; et lui-même, ensuite, serait baptisé

par l'autre. Tous les deux recevraient non seulement le sacrement, mais encore la chose ou l'effet du sacrement. Que s'ils faisaient cela en dehors du cas de nécessité, tous les deux pécheraient gravement, savoir celui qui donnerait le baptême et celui qui le recevrait; et, par suite, l'effet du sacrement serait empêché, bien que le sacrement lui-même ne fût pas enlevé ».

L'*ad primum* répond que « l'homme qui baptise ne fait que prêter un ministère ou service extérieur; mais c'est le Christ qui, à l'intérieur, baptise : et Il peut user de tous les hommes, à telle fin qu'il lui plaît. C'est pour cela que les non-baptisés peuvent baptiser; parce que, selon le mot du pape Nicolas (I), le baptême *n'est point d'eux*, savoir de ceux qui baptisent, *mais de Lui*, c'est-à-dire du Christ ».

L'*ad secundum* dit que « celui qui n'est pas baptisé, bien qu'il n'appartienne pas à l'Église par la vie ou par le sacrement, peut cependant lui appartenir par l'intention et la similitude de l'acte, en ce sens qu'il entend faire ce que fait l'Église et qu'il garde la forme de l'Église en baptisant : et, pour autant, il agit comme ministre du Christ, qui n'a point attaché sa vertu aux baptisés, comme, du reste, Il ne l'a pas attachée, non plus, aux sacrements ».

L'*ad tertium* fait observer que « les autres sacrements ne sont pas d'une aussi grande nécessité comme le baptême. Et c'est pourquoi il est plutôt concédé qu'un non-baptisé puisse baptiser, qu'il n'est concédé qu'il puisse recevoir les autres sacrements ».

Dans la considération des divers points ayant trait au ministre du sacrement de baptême, quand ce ministre est seul, nous avons vu qu'absolument parlant et à ne tenir compte que de la validité, tout être humain, doué de l'usage de sa raison, et agissant comme tel, peut conférer le sacrement de baptême. Toutefois, s'il s'agit de la licéité, il faudra distinguer entre l'administration normale ou ordinaire de ce sacrement, et son administration extraordinaire, en cas de nécessité. — Dans le premier cas, c'est le prêtre et le prêtre ayant charge d'âmes ou remplissant l'office de curé, qui doit administrer le

sacrement : il peut, s'il lui plaît, déléguer un autre prêtre, ou même, pour des raisons spéciales, un simple diacre. Mais ceux-ci ne peuvent licitement baptiser qu'avec sa permission, ou la permission de l'Ordinaire du lieu, c'est-à-dire de l'autorité diocésaine : en cas de nécessité, cette permission serait toujours présumée, et l'on pourrait procéder au baptême solennel. Le Code canonique déclare que « même un sujet de passage » ou qui se trouve hors de sa paroisse « doit être baptisé du baptême solennel par son propre curé, dans sa paroisse, quand la chose peut se faire facilement et sans retard; dans le cas contraire, n'importe quel curé, sur son territoire, peut baptiser solennellement un sujet de passage. Sur un territoire étranger, il n'est permis à personne, sans les autorisations requises, de conférer le baptême solennel, non pas même aux habitants de son propre lieu » (can. 738, 739).

Dans le cas de nécessité ou quand le baptême ne peut absolument pas être différé et qu'il ne se donne pas d'une manière solennelle ou avec les cérémonies de l'Église, s'il est vrai qu'en principe tout être humain peut le conférer, il y a cependant, même alors, un certain ordre à garder, selon qu'il est possible. D'un prêtre, d'un diacre, d'un clerc, d'un laïque, d'un homme, d'une femme, ou de quelqu'un qui ne serait point baptisé, ce n'est qu'à défaut du précédent que le suivant peut baptiser licitement. S'il n'y avait plus personne, le père ou la mère de l'enfant pourraient ainsi, dans le cas d'extrême nécessité ou de péril de mort, conférer le baptême (can. 742).

Nous avons vu ce qu'il en était du ministre du sacrement de baptême, soit pour la validité, soit pour la licéité, quand il s'agit d'un seul sujet qui administre le sacrement. Mais que penser du cas où plusieurs sujets concourraient ensemble à donner un même baptême : ce baptême serait-il valide? serait-il licite? Saint Thomas examine ce nouveau point de doctrine à l'article qui suit.

Article VI.

Si plusieurs peuvent baptiser en même temps?

Trois objections veulent prouver que « plusieurs peuvent baptiser en même temps ». — La première fait observer que « dans la multitude, l'*un* se trouve compris, mais non inversement » : et, en effet, dès qu'on a plusieurs sujets, on en a un; mais, de ce qu'on a un sujet, on n'en a point plusieurs. « Par suite, il semble que ce qui peut être fait par un, peut être fait par plusieurs; mais non inversement : c'est ainsi que plusieurs tirent une barque, qu'un seul ne pourrait pas tirer. Or, un seul homme peut baptiser. Donc il est possible aussi que plusieurs ensemble baptisent un même sujet ». — La seconde objection déclare qu' « il est plus difficile à un seul agent d'agir sur plusieurs sujets, qu'à plusieurs agents d'agir ensemble sur un même sujet. Or, un seul homme peut baptiser à la fois plusieurs sujets. Donc, à plus forte raison, plusieurs pourront ensemble baptiser un même sujet ». — La troisième objection arguë de ce que « le baptême est un sacrement de la plus gande nécessité. Or, il semble qu'en certains cas il soit nécessaire que plusieurs soient ensemble pour baptiser un même sujet. Si, par exemple, un petit enfant était à la mort, et que se trouvassent présentes deux personnes dont l'une serait muette et dont l'autre n'aurait ni bras ni mains, il faudrait alors que le mutilé profère les paroles et que le muet fasse l'acte de baptiser. Donc il semble que plusieurs peuvent ensemble baptiser un même sujet ».

L'argument *sed contra* oppose que « pour un seul agent il est une seule action. Si donc plusieurs baptisaient un même sujet, il s'ensuivrait, semble-t-il, qu'il y aurait plusieurs baptêmes. Ce qui va contre le mot de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 5) : *Une seule foi; un seul baptême* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le sacrement de baptême tire surtout sa vertu de sa forme, appelée par

l'Apôtre : *la parole de vie*, dans l'épître *aux Éphésiens*, ch. v (v. 26). Il faut donc considérer, si l'on suppose que plusieurs baptiseraient un même sujet, quelle serait la forme dont ils se serviraient. Si, en effet, ils disaient : *Nous te baptisons au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*, d'aucuns affirment qu'il n'y aurait pas de sacrement de baptême, parce qu'on ne garderait pas la forme de l'Église, qui est la suivante : *Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*. Mais », déclare saint Thomas, « ceci est exclu par la forme dont se sert, pour baptiser, l'Église des Grecs. Les sujets dont il s'agit pourraient dire, en effet », comme le font les Grecs : « *Est baptisé le serviteur du Christ N. au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* ». C'est la forme sous laquelle les Grecs reçoivent le baptême ; et elle diffère beaucoup plus de la nôtre, que si l'on disait : *Nous te baptisons*. Il faut plutôt considérer que par une telle forme : *Nous te baptisons*, est exprimée l'intention que plusieurs se réunissent à l'effet de conférer un même baptême. Et ceci paraît être contre la raison de ministère » que doit remplir l'homme qui baptise. « L'homme, en effet, ne baptise que comme ministre du Christ et comme tenant sa place. De même donc que le Christ est unique, il faut aussi que soit unique le ministre qui représente le Christ. C'est pour cela que l'Apôtre dit, en y appuyant, dans l'épître *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 5) : *Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême*. D'où il suit que l'intention contraire paraît exclure le sacrement de baptême. Par contre, si tous les deux disaient : *Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*, chacun d'eux exprimerait son intention comme s'il était seul à conférer le baptême. Cela pourrait arriver dans le cas où il y aurait une sorte de lutte entre eux à l'effet de baptiser un sujet donné. Dans ce cas, il est manifeste que celui qui le premier proférerait les paroles donnerait le sacrement de baptême. L'autre, quelque droit qu'il pût avoir à donner le baptême, s'il présumait de prononcer les paroles, devrait être puni comme rebaptisant. Si tous deux d'une façon absolument simultanée proféraient les paroles et plongeaient le sujet dans l'eau ou l'aspergeaient, ils devraient être punis en raison du mode irrégulier de bap-

tiser, mais non comme ayant réitéré le baptême : car l'un et l'autre entendrait baptiser un sujet non-baptisé; et l'un et l'autre, autant qu'il serait en chacun d'eux, baptiserait. Ni ils ne donneraient un autre et un autre sacrement. Mais le Christ qui est un et qui baptise au dedans, conférerait, par l'un et l'autre, un seul et même sacrement ».

L'*ad primum* déclare que « la raison donnée par l'objection a son application en ceux qui agissent par leur vertu propre. Mais les hommes ne baptisent point par leur vertu propre, ils baptisent par la vertu du Christ, qui, étant un, réalise son œuvre par un ministre également un ».

L'*ad secundum* accorde que « dans le cas de nécessité, un même ministre peut baptiser en même temps plusieurs sujets sous cette forme : *Je vous baptise*. Tel serait le cas où l'on serait menacé par une ruine ou par le glaive, ou de toute autre manière qui ne donnerait pas le temps de baptiser tout le monde en les baptisant un par un. Dans ce cas, la forme de l'Église n'est pas diversifiée ; parce que le pluriel n'est qu'un singulier répété : alors surtout qu'il est dit au pluriel, en saint Matthieu, chapitre dernier (v. 19) : *les baptisant*, etc. Et le cas n'est pas le même pour celui qui baptise et pour celui qui est baptisé, car le Christ, qui principalement est Celui qui baptise, est un ; tandis qu'ils sont plusieurs ceux qui par le baptême deviennent un dans le Christ ».

L'*ad tertium* fait observer que « comme il a été dit plus haut (q. 66, art. 1), l'intégrité du baptême consiste dans la forme des paroles et dans l'usage de la matière. Il suit de là que ni celui qui profère seulement les paroles, ni celui qui fait seulement l'acte de baptiser, baptise. Si donc l'un profère les paroles et l'autre fait l'acte de baptiser, aucune forme des paroles ne pourra s'appliquer. L'un ne pourra pas dire, en effet : *Je te baptise;* puisqu'en fait ce n'est pas lui qui plonge dans l'eau : et, par conséquent, il ne baptise pas. On ne pourra pas dire, non plus : *Nous te baptisons;* puisque ni l'un ni l'autre ne baptise » : pour baptiser, en effet, nous venons de le dire, il faut que ce soit le même sujet qui profère les paroles et qui accomplit l'acte. « C'est comme si l'on avait deux sujets dont l'un

écrirait une partie du livre, et l'autre une autre partie, ce serait une expression impropre de dire : *Nous avons écrit ce livre.* La formule ne s'appliquerait que par mode de synecdoche, où l'on prend le tout pour la partie ». — La raison donnée par saint Thomas dans cet *ad tertium* vaut contre l'hypothèse qu'a voulu faire Cajétan, disant que plusieurs pourraient ensemble baptiser un même sujet en se servant de la forme des Grecs. Même alors le baptême serait nul, parce que l'intégrité du sacrement, consistant « dans la forme des paroles et dans l'usage de la matière », comme nous l'a dit saint Thomas, ne se trouverait pas dans le même ministre. C'est donc d'une façon pure et simple que nous devons rejeter, avec saint Thomas, toute possibilité de sacrement, dans le baptême, si l'on n'a, pour l'administrer, un seul et même individu.

Toutefois, si nous excluons la multiplicité du ministre proprement dit, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse y avoir place pour ce que nous pourrions appeler une sorte de complément dans l'administration du sacrement de baptême. Nous voulons parler du parrain ou de la marraine. Cet aspect de la question, d'un grand intérêt, comme nous le verrons, va faire l'objet des deux articles qui suivent. Le premier traite de l'existence du parrain ou de la marraine; le second, de leurs obligations.

Article VII.

Si, dans le baptême, est requis quelqu'un qui lève des fonts baptismaux.

Le titre de cet article se reporte à l'usage du baptême par immersion. Quand on plongeait le néophyte dans l'eau, celui qui devait l'assister et remplir l'office de parrain ou de marraine, aidait le nouveau baptisé à sortir de la piscine sacrée et le prenait sous sa protection ou en sa garde. De là l'expression primitive de χειραγωγοί, *susceptores*. Avec le baptême par ablu-

tion, tel qu'il se donne maintenant, surtout pour les enfants, le rôle du parrain ou de la marraine consiste plutôt à porter l'enfant ou à le « tenir sur les fonts baptismaux ».

Trois objections veulent prouver que « dans le baptême il n'est pas requis quelqu'un qui lève le baptisé des fonts sacrés ». — La première dit que « notre baptême est consacré par le baptême du Christ et lui est conforme. Or, le Christ, quand il fut baptisé ne fut point reçu, par quelqu'un, au sortir des fonts ; mais, comme il est dit en saint Matthieu, ch. III (v. 16) : *Une fois baptisé, Jésus sortit immédiatement de l'eau.* Donc il semble que dans le baptême des autres, non plus, n'est pas requis quelqu'un qui reçoive le baptisé hors des fonts sacrés ». — La seconde objection rappelle que « le baptême est une régénération spirituelle, comme il a été dit plus haut (art. 3 ; q. 65, art. 1, 2). Or, dans la génération charnelle, il n'est requis que le principe actif, qui est le père, et le principe passif, qui est la mère. Puis donc que dans le baptême, celui qui baptise tient lieu de père, et que l'eau elle-même du baptême tient lieu de mère, ainsi que le dit saint Augustin, dans un sermon *sur l'Épiphanie* (joint aux Œuvres de saint Augustin), il semble que n'est point requis quelque autre qui lève le baptisé des fonts sacrés ». — La troisième objection déclare que « dans les sacrements de l'Église on ne doit rien faire qui soit dérisoire. Or, cela paraît dérisoire, que des adultes baptisés, pouvant se soutenir eux-mêmes et sortir eux-mêmes des fonts sacrés, soient reçus par un autre. Donc il semble que n'est point requis quelqu'un, surtout dans le baptême des adultes, qui lève des fonts sacrés le nouveau baptisé ».

L'argument *sed contra* cite le texte de « saint Denys », où il est « dit, au chapitre III de la *Hiérarchie ecclésiastique*, que *les prêtres, prenant le baptisé, le livrent à celui qui le reçoit pour l'emmener et le conduire* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « la régénération spirituelle, qui se fait par le baptême, est assimilée, d'une certaine manière, à la génération charnelle ; aussi bien est-il dit, dans la première épître de saint Pierre, ch. II (v. 2) : *Comme des enfants nouveau-nés, désirez le lait de la raison, sans*

malice. Or, dans la génération naturelle, le petit enfant nouveau-né a besoin de nourrice et de pédagogue. Il faudra donc aussi que dans la génération spirituelle du baptême, se trouve quelqu'un qui remplisse le rôle de la nourrice et du pédagogue, formant et instruisant celui qui est novice dans la foi, des choses qui appartiennent à la foi et à la vie chrétienne ; à quoi ne peuvent vaquer les prélats de l'Église, occupés au soin général du peuple » chrétien : « les tout petits, en effet, et les novices ont besoin de soins spéciaux en plus du soin général. Et c'est pourquoi il est requis que quelqu'un reçoive le baptisé au sortir des fonts sacrés, le prenant, en quelque sorte, à sa charge pour l'instruire et veiller sur lui. C'est ce que dit saint Denys, au chapitre dernier de la *Hiérarchie ecclésiastique : Il est venu à l'esprit et il a paru bon à nos divers chefs*, les Apôtres, *de prendre les enfants sous cette forme que les parents livreraient l'enfant à un pédagogue versé dans les choses divines, et que l'enfant continuerait sous lui comme sous un père divin et sous le protecteur de son salut* ». — On aura remarqué ce qu'a de particulièrement délicieux l'article que nous venons de lire. Quel charme dans l'évocation de ce *parvulus nuper natus* ayant besoin de nourrice et de pédagogue, *nutrice et pedagogo*. Il en est de même dans la vie spirituelle. Là aussi se trouvent des nouveau-nés. Ce sont les nouveau-baptisés. Et ils ont besoin qu'on les forme d'une manière toute spéciale et qu'on les instruise dans les premiers éléments de cette vie de la foi dont il faudra qu'ils vivent désormais. Les prélats de l'Église, occupés comme ils le sont, *circa curam communem populi*, ne peuvent pas vaquer à ce soin spécial qu'exigent les *parvuli et novitii, præter communem*. Et voilà pourquoi il faut que quelqu'un se charge du nouveau-baptisé, le prenant sous sa tutelle et veillant tout spécialement à son instruction, à sa formation. — Il eût été difficile de justifier d'une manière plus exquise l'usage du parrain ou de la marraine, établi dans l'Église catholique depuis les temps les plus anciens.

L'*ad primum* fait observer que « le Christ ne fut point baptisé pour être régénéré Lui-même, mais pour régénérer les autres. Et c'est pourquoi Lui-même, après son baptême, n'eut

pas besoin de pédagogue comme s'il eût été petit enfant » dans la vie spirituelle.

L'*ad secundum* accorde que « dans la génération naturelle, il n'est requis de toute nécessité que le père et la mère ; mais pour la facilité de l'enfantement et pour l'éducation de l'enfant selon qu'il convient, sont requis la sage-femme, la nourrice et le pédagogue. De tous ceux-là tient la place, dans le baptême, celui qui lève l'enfant des fonts sacrés. Et, aussi bien, n'est-il pas de nécessité pour le sacrement ; mais un seul peut baptiser dans l'eau, quand il y a urgente nécessité ».

L'*ad tertium* déclare que « le baptisé n'est pas reçu, par le parrain, des fonts sacrés, pour sa faiblesse corporelle, mais pour sa faiblesse spirituelle, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'usage du parrain ou de la marraine, en ce qui est de l'assistance du nouveau-baptisé, est en harmonie parfaite, soit avec les données de la foi, soit avec les similitudes empruntées à la vie corporelle dont tout homme doit vivre. — Il nous reste à examiner jusqu'à quel point ou dans quelle mesure s'étendent les obligations contractées par le fait d'être parrain ou marraine. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si celui qui reçoit quelqu'un des fonts sacrés est tenu à son instruction ?

Cet article est très important. Il pourrait devenir très pratique, dans l'économie de la société moderne où l'enseignement religieux est trop souvent complètement négligé.

Trois objections veulent prouver que « celui qui reçoit quelqu'un des fonts sacrés n'est pas obligé de veiller à son instruction ». — La première est tirée de l'usage, pourtant si répandu, de confier à des enfants ou à des personnes peu instruites le soin d'être parrains ou marraines. « Nul ne peut

instruire que s'il est lui-même instruit. Or, il est des personnes peu instruites et simples qui sont admises à recevoir un sujet baptisé des fonts sacrés. Donc celui qui reçoit le baptisé n'est pas obligé de l'instruire ». — La seconde objection déclare que « le fils est mieux instruit par le père que par un étranger ; car le fils tient du père *l'être, la nourriture et la discipline*, comme le dit Aristote, au livre VIII de l'*Éthique* (ch. XII, n. 5 ; de S. Th., leç. 12). Si donc celui qui reçoit le baptisé est tenu de l'instruire, il serait plus convenable que ce fût le père charnel qui reçoive, plutôt qu'un autre, son fils au sortir du baptême. Et ceci paraît être défendu ; comme on le voit dans les Décrets, XXX, q. 1, ch. *Pervenit et Dictum est* ». — La troisième objection dit que « plusieurs peuvent mieux instruire qu'un seul. Si donc celui qui reçoit le baptisé était tenu de l'instruire, il vaudrait mieux qu'ils fussent plusieurs, à le recevoir, qu'un seul. Et le contraire est marqué dans le décret du pape Léon : *Qu'il n'y en ait pas plus d'un seul*, dit-il, *ou homme ou femme, qui s'approche pour recevoir du baptême l'enfant* ».

L'argument *sed contra* est un texte pris parmi les Sermons joints aux œuvres de « S. Augustin », où il est « dit, dans un sermon de Pâques (CLXVIII) : *Pour vous, avant toutes choses, hommes ou femmes qui recevez les enfants dans le baptême, je vous avertis afin que vous sachiez que vous êtes, devant Dieu, répondants sous la foi du serment pour ceux qu'on vous a vus recevoir des fonts sacrés* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule ce grand principe, que « tout homme est obligé de remplir l'office qu'il a accepté. Or, il a été dit (art. précéd.) que celui qui reçoit quelqu'un des fonts sacrés assume pour soi l'office de pédagogue. Par conséquent, il est obligé à avoir soin de lui, si la nécessité devenait pressante ; tel serait le cas des temps et des lieux où les baptisés sont élevés parmi les infidèles. Mais là où ils sont élevés parmi les chrétiens catholiques, ils peuvent facilement être excusés de ce soin, en présumant que les parents instruisent leurs enfants avec diligence. Toutefois, si d'une manière quelconque ils apprenaient le contraire, ils seraient tenus de donner leurs soins, selon leur mode, au salut de leurs fils spi-

rituels ». — Nous avons déjà fait remarquer qu'aujourd'hui, en beaucoup de milieux, à cause de l'esprit laïque ou irréligieux qui règne dans le public, l'obligation que vient de proclamer saint Thomas peut avoir son application fréquente et rigoureuse. On ne saurait trop y prendre garde et en instruire les intéressés.

L'*ad primum* revient sur cette doctrine du corps de l'article et y appuie encore. « Là où le péril serait menaçant, il faudrait que celui qui recevrait le sujet à baptiser des fonts sacrés fût *quelqu'un instruit dans les choses divines*, comme le dit saint Denys (*Hiérarchie ecclésiastique*, ch. VII). Mais, là où le péril n'existe point, parce que les enfants sont nourris parmi les catholiques, on admet qui que ce soit à cet office, pour ce motif, que les choses qui touchent à la vie et à la foi chrétienne sont publiquement connues de tous. Cependant, s'il s'agit de quelqu'un qui n'est pas baptisé, il ne peut pas recevoir le baptisé » ou remplir l'office de parrain, « comme il a été déclaré dans le concile de Mayence, bien que quelqu'un qui n'est pas baptisé puisse baptiser : c'est qu'en effet, la personne de quelqu'un qui baptise est nécessaire pour le sacrement, tandis que la personne de quelqu'un qui reçoive le baptisé ne l'est pas, ainsi qu'il a été dit » (art. précéd., *ad 2^um^*).

L'*ad secundum* répond que « comme la génération spirituelle est une autre génération que la génération charnelle, de même aussi la discipline » ou la formation « doit être autre; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. XII (v. 9) : *Nous avons eu les pères de notre chair qui nous instruisaient; et nous les révérions. Combien plus nous obtempérerons au Père des esprits, et nous vivrons.* Et c'est pourquoi autre doit être le père spirituel » ou le parrain, « distinct du père charnel, à moins que la nécessité n'exige le contraire ».

L'*ad tertium* fait observer qu' « il y aurait confusion dans l'enseignement ou la discipline, s'il n'était quelqu'un qui eût principalement l'office d'instruire. Et voilà pourquoi, dans le baptême, doit se trouver quelqu'un qui reçoit le baptisé, à titre principal. Toutefois, d'autres peuvent être admis comme coadjuteurs ».

L'Église, dans le Code de son nouveau droit, a un chapitre tout entier sur l'office des parrains, au sujet du sacrement de baptême; depuis le canon 762 jusqu'au canon 769.

762. — « En raison de la coutume extrêmement ancienne de l'Église, personne ne doit être baptisé solennellement, s'il n'a, autant que faire se peut, son parrain.

« Même dans le baptême privé, si l'on peut facilement avoir un parrain, on doit le prendre; s'il ne s'y est point trouvé, il devra être pris quand on suppléera les cérémonies du baptême : seulement, dans ce cas, il ne contracte aucune parenté spirituelle » avec le baptisé.

763. — « Quand le baptême est renouvelé sous condition, il faut que soit pris, autant qu'il sera possible, le même parrain qui peut-être aura été pris pour le premier baptême. En dehors de ce cas », c'est-à-dire s'il n'y a pas eu de parrain lors du premier baptême, « le parrain n'est point nécessaire dans le baptême sous condition.

« Dans le baptême renouvelé sous condition, ni le parrain qui fut pris pour le premier baptême, ni celui qui est pris pour le second ne contractent la parenté spirituelle. Elle ne serait contractée que si le parrain a été le même dans l'un et l'autre baptême.

764. — « Le parrain doit être unique, même s'il est d'un sexe différent par rapport au baptisé; ou, tout au plus, un parrain et une marraine », qui auront, comme nous l'a expliqué saint Thomas, la responsabilité première et principale, à l'endroit de la formation du nouveau-baptisé, qui auront vraiment la raison de père spirituel ou de mère spirituelle, et qui, par suite, contracteront avec lui la parenté spirituelle.

765. — « Pour que quelqu'un soit parrain » et qu'il puisse en assumer validement l'office, « il faut :

« 1° qu'il soit baptisé, qu'il ait l'usage de la raison, et qu'il ait l'intention de remplir cette charge;

« 2° qu'il n'appartienne à aucune secte hérétique ou schismatique; que par une sentence condamnatoire ou déclaratoire il ne soit pas excommunié; ou infâme d'une infâmie de droit, ou exclu des actes légitimes; ou clerc déposé ou dégradé;

« 3° qu'il ne soit point le père ou la mère ou le conjoint matrimonialement du baptisé;

« 4° qu'il soit désigné par le sujet même qui doit être baptisé, ou par ses parents, ou par ses tuteurs, ou, à leur défaut, par le ministre » du baptême;

« 5° que, dans l'acte du baptême, par lui-même ou par une procuration, il tienne physiquement, ou touche, ou qu'il lève aussitôt et reçoive des fonts sacrés ou des mains de celui qui baptise, le sujet baptisé.

766. — « Pour que quelqu'un soit admis licitement à être parrain, il faut :

« 1° qu'il ait atteint l'âge de quatorze ans, à moins que pour un juste motif le ministre en juge autrement;

« 2° qu'il ne soit pas, en raison d'un délit notoire, excommunié ou exclu des actes légitimes, ou infâme d'une infâmie de droit, sans que toutefois une sentence soit intervenue »; car alors il ne pourrait même pas validement être parrain, selon qu'il a été vu; « qu'il ne soit pas, non plus, interdit, ou, de par ailleurs, publiquement noté de crime, ou infâme d'une infâmie de fait;

« 3° qu'il connaisse les rudiments de la foi;

« 4° qu'il ne soit point novice ou profès en quelque religion, à moins que la nécessité ne fût pressante et qu'on eût la permission expresse du Supérieur au moins local;

« 5° qu'il ne soit pas dans les Ordres sacrés, à moins qu'il n'ait la permission expresse de l'Ordinaire propre.

767. — « Dans le doute si quelqu'un peut être admis validement ou licitement, ou non, à la charge de parrain, le curé, s'il en a le temps, doit consulter l'Ordinaire.

768. — « En raison du baptême la parenté spirituelle est contractée seulement avec le baptisé par celui qui baptise et le parrain.

769. — « Les parrains, en raison de la charge acceptée, doivent avoir toujours, comme confié à eux, leur fils spirituel, et, dans les choses qui touchent à la formation de la vie chrétienne, veiller avec soin à ce que, dans toute sa vie, il se montre tel qu'ils promirent qu'il serait, lors de la cérémonie solennelle ».

Le ministre ordinaire du sacrement de baptême est le prêtre. Un diacre pourrait le suppléer, quand il n'y est pas, ou s'il en reçoit commission. Ceci ne regarde que le baptême solennel. Pour ce qui est du baptême en lui-même, à ne considérer que la validité, il n'est pas requis de ministre déterminé. Bien plus, en cas de nécessité, tout être humain ayant l'usage de sa raison, peut licitement être le ministre de ce sacrement. Ainsi, un laïque, une femme, un non-baptisé, tout être humain, quel qu'il soit, pourvu qu'il soit à même d'appliquer l'eau et de prononcer les paroles avec l'intention de faire ce que fait l'Église, peut être, en cas de nécessité, le ministre licite, et, toujours, le ministre valide du sacrement de baptême. Quand le baptême s'administre solennellement, et que, par conséquent, il a pour ministre un prêtre, ou, dans tel cas spécial, un diacre, il est d'usage et l'Église ordonne que le nouveau baptisé soit tenu sur les fonts baptismaux par un parrain ou une marraine. Ce parrain ou cette marraine sont destinés à remplacer le prêtre, qui ne peut, en raison des soins généraux de son ministère, s'occuper comme il convient du nouveau baptisé. Dans les pays et les familles vraiment catholiques, où ce devoir est suffisamment rempli par les parents et par l'ensemble des institutions sociales, l'office de parrain et de marraine est moins important : il ne garde plus guère que le caractère d'une cérémonie commémorative. Mais il reprendrait toute son importance et son caractère d'obligation stricte, si d'une façon ou de l'autre, l'éducation religieuse du nouveau baptisé était mise en péril : ce qui, dans la société laïque moderne, peut se présenter fréquemment.

Nous avons vu ce qu'il en était du baptême, considéré en lui-même, et du baptême eu égard à ceux qui peuvent l'administrer. — Nous devons maintenant considérer le baptême du côté « de ceux qui le reçoivent ». C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXVIII

DE CEUX QUI REÇOIVENT LE BAPTÊME

Cette question comprend douze articles :

1° Si tous sont tenus à recevoir le baptême?
2° Si quelqu'un peut être sauvé sans le baptême?
3° Si le baptême doit être différé?
4° Si les pécheurs doivent être baptisés?
5° Si aux pécheurs baptisés doivent être imposées des œuvres satisfactoires?
6° Si est requise la confession des péchés?
7° Si est requise l'intention, du côté du baptisé?
8° Si est requise la foi?
9° Si les enfants doivent être baptisés?
10° Si les enfants des Juifs doivent être baptisés contre le gré de leurs parents?
11° Si quelques-uns peuvent être baptisés quand ils sont dans le sein de leur mère?
12° Si les furieux et les idiots peuvent être baptisés?

De ces douze articles, les trois premiers traitent de ceux qui reçoivent ou doivent recevoir le baptême, en général, ou dans leur universalité. — Les neuf autres considèrent certaines catégories, dans leur détail : les adultes (4-8); les enfants (9-11); ceux qui semblent participer des deux (art. 12). — Traitant de ceux qui doivent recevoir le baptême, en général ou dans leur universalité, — le premier article détermine ceux qui y sont tenus; — le second, en quel sens ils y sont tenus; — le troisième, à quel moment ils y sont tenus. — Venons tout de suite à l'article premier.

Article Premier.

Si tous sont tenus à la réception du baptême?

Trois objections veulent prouver que « tous ne sont pas tenus à la réception du baptême ». — La première dit que « par le

Christ, la voie du salut n'a pas été rétrécie pour les hommes. Or, avant l'avènement du Christ, les hommes pouvaient être sauvés sans le baptême. Donc ils le peuvent aussi après l'avènement du Christ ». — La seconde objection fait observer que le « baptême paraît être surtout institué comme remède du péché originel. Or, celui qui est baptisé, dès là qu'il n'a plus le péché originel, ne peut pas, semble-t-il, le transmettre à l'enfant. Donc les enfants de ceux qui sont baptisés ne doivent pas, semble-t-il, être baptisés ». — La troisième objection arguë de ce que « le baptême est donné afin que tel sujet soit purifié du péché par la grâce. Or, ceux qui sont sanctifiés dans le sein de leur mère ont cela sans le baptême. Donc ils ne sont pas tenus de recevoir le baptême ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu' « il est dit, en saint Jean, ch. III (v. 5) : *A moins que quelqu'un ne renaisse de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le Royaume de Dieu.* Et, dans le livre des *Dogmes de l'Église* (ch. XLI), il est dit : *C'est pour les baptisés seulement que nous croyons être le chemin du salut* ».

Au corps de l'article, saint Thomas explique que « les hommes sont tenus à cela sans quoi ils ne peuvent pas obtenir le salut. Or, il est manifeste que nul ne peut obtenir le salut si ce n'est par le Christ; et c'est aussi ce qui fait dire à l'Apôtre, dans l'épître *aux Romains*, ch. V (v. 18) : *De même que par le délit d'un seul, c'est pour tous la condamnation; de même aussi, par la justice d'un seul, c'est pour tous la justification de la vie.* D'autre part, le baptême est donné à cette fin, pour que quelqu'un, régénéré par lui, soit incorporé au Christ, devenu son membre; ce qui fait qu'il est dit, *aux Galates*, ch. III (v. 27) : *Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ.* Il suit de là manifestement que tous sont tenus au baptême: et que, sans lui, il ne peut être de salut pour les hommes ».

L'*ad primum* déclare que « jamais, les hommes », qui ont tous besoin de rachat, depuis la chute du genre humain dans la personne du premier père, « n'ont pu être sauvés, même avant la venue du Christ, à moins de devenir ses membres » ou d'être incorporés à Lui; « parce que, selon qu'il est dit au

livre des *Actes*, ch. IV (v. 12), *il n'est point d'autre nom donné aux hommes qui doive être pour eux le salut.* — Mais, avant la venue du Christ, les hommes étaient incorporés au Christ par la foi de sa venue future ; et, de cette foi, le signe ou *sceau* était la circoncision, comme l'Apôtre le dit, *aux Romains*, ch. IV (v. 11). Avant que la circoncision eût été instituée, c'était *par la foi seule*, comme le dit saint Grégoire (*Morales*, livre IV, ch. III), avec l'oblation des sacrifices par lesquels les anciens Pères manifestaient leur foi, que les hommes étaient incorporés au Christ. Après la venue du Christ, c'est aussi par la foi, que les hommes sont incorporés au Christ ; selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. III (v. 17) : *Le Christ habite par la foi dans vos cœurs.* Mais c'est par un autre signe que se trouve manifestée la foi de la chose présente, et non plus par le signe qui la montrait quand elle était à venir ; comme, du reste, c'est aussi par d'autres mots qu'est signifié le présent, ou le passé, ou le futur. Il suit de là que si le sacrement lui-même du baptême n'a pas été toujours nécessaire au salut, la foi cependant, dont le baptême est le sacrement, a toujours été nécessaire ».

L'*ad secundum* rappelle que « comme il a été dit dans la Deuxième Partie (*1ª-2ae*, q. 81, art. 3, *ad 2um*), ceux qui sont baptisés sont renouvelés, par le baptême, selon l'esprit ; mais le corps demeure sujet à la vétusté du péché, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VIII (v. 10) : *Le corps, il est vrai, est mort en raison du péché ; mais l'esprit vit, en raison de la justification.* Aussi bien saint Augustin prouve, *contre Julien* (liv. VI, ch. XVII, n. 17), que *ce n'est pas tout ce qui est dans l'homme, qui est baptisé.* Or, il est manifeste que l'homme n'engendre point, d'une génération charnelle, selon l'esprit, mais selon la chair. Et c'est pour cela que les enfants des baptisés naissent avec le péché originel. D'où il vient qu'ils ont besoin d'être baptisés ».

L'*ad tertium* déclare que « ceux qui sont sanctifiés dans le sein » de leur mère, « reçoivent la grâce qui purifie du péché originel ; mais, cependant, ils ne reçoivent point, pour cela, le caractère qui configure au Christ. Et c'est pourquoi, si quelques-uns, maintenant, étaient sanctifiés dans le sein » de leur mère, et que Dieu le révélât comme Il l'a révélé pour Jérémie,

pour Jean le Baptiste et pour la T. S. Vierge conçue sans péché, « il serait nécessaire qu'ils fussent baptisés, afin que par la réception du caractère ils fussent rendus conformes aux autres membres du Christ » : nul, en effet, ne peut appartenir au corps de l'Église, corps mystique du Christ, s'il n'a en lui le caractère du baptême.

Tous les hommes, après le Christ, sont liés par la loi du baptême. Ils sont tenus de le recevoir; et cela, sous peine de ne pas être incorporés au Christ, sous peine de ne pas être sauvés. — La loi est formelle; la sanction ne l'est pas moins. Mais encore faut-il bien entendre l'une et l'autre. Qu'est-ce à dire : tous les hommes sont tenus de recevoir le baptême, sous peine de ne pas être sauvés? Devons-nous en conclure que nul, jamais, en quelque condition qu'il se trouve, ne peut être sauvé sans le baptême, sans la réception actuelle du sacrement? La question vaut d'être posée. Il n'en est pas qui soit d'un plus haut intérêt, d'un intérêt plus poignant pour la destinée des êtres humains. — Saint Thomas va la résoudre à l'article qui suit.

Article II.

Si quelqu'un peut être sauvé sans le baptême?

Trois objections veulent prouver que « nul ne peut être sauvé sans le baptême ». — La première en appelle à ce que « le Seigneur dit, en saint Jean, ch. III (v. 5) : *A moins que quelqu'un ne soit né de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut pas entrer dans le Royaume de Dieu.* Or, ceux-là seuls sont sauvés, qui entrent dans le royaume de Dieu. Donc nul ne peut être sauvé sans le baptême, par lequel un sujet est régénéré par l'eau et l'Esprit-Saint ». — La seconde objection apporte un texte pris « dans le livre *Des Dogmes de l'Église* », où « il est dit (ch. XLI) : *Nous croyons que nul catéchumène, alors même qu'il serait mort dans les bonnes œuvres, n'a la vie éternelle, à l'exception du martyre, où s'accomplissent tous les sacrements du baptême.* Or, si

quelqu'un pouvait être sauvé sans le baptême, cela se produirait surtout dans les catéchumènes ayant des bonnes œuvres, qui semblent avoir *la foi qui opère par la dilection* (*aux Galates*, ch. v, v. 6). Il semble donc que sans le baptême nul ne peut être sauvé ». — La troisième objection rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. précéd.; q. 65, art. 4), le baptême est un sacrement nécessaire pour le salut. Or, on appelle nécessaire *ce sans quoi une chose ne peut pas être*, comme il est dit au livre V des *Métaphysiques* (de S. Th., leç. 6; Did., liv. IV, ch. v, n. 1). Donc il semble que sans le baptême nul ne peut obtenir le salut ».

L'argument *sed contra* cite un texte de « saint Augustin, *sur le Lévitique* (q. LXXXIV) », où il est « dit que *la sanctification invisible se produit et porte ses fruits, en quelques-uns, sans les sacrements visibles; la sanctification visible, au contraire, qui se fait par le sacrement visible, peut exister sans la sanctification invisible, mais elle demeure sans fruit.* Puis donc que le sacrement de baptême appartient à la sanctification visible, il semble que sans le sacrement de baptême il est possible à quelqu'un d'obtenir le salut par la sanctification invisible ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « le sacrement de baptême peut manquer à quelqu'un d'une double manière. — D'abord, et réellement et quant au désir : chose qui arrive en ceux-là qui ni ne sont baptisés, ni ne veulent être baptisés. Ce qui appartient manifestement au mépris du sacrement, quant à ceux qui ont l'usage du libre arbitre. Il suit de là que ceux à qui le sacrement fait défaut de cette sorte ne peuvent pas obtenir le salut; parce que ni sacramentellement ni moralement ils ne sont incorporés au Christ, par qui seul est le salut. — D'une autre manière, le sacrement de baptême peut manquer à quelqu'un dans la réalité, mais non quant au désir : tel le cas de celui qui désire être baptisé, mais qui par quelque hasard est prévenu par la mort avant qu'il ait reçu le baptême. Celui-là, sans le baptême actuel, peut obtenir le salut, à cause du désir du baptême, qui procède de *la foi opérant par la charité* : par cette foi, Dieu, intérieurement, sanctifie l'homme, la puissance divine n'étant pas liée aux sacre-

ments visibles. Aussi bien saint Ambroise dit, en parlant de Valentinien, qui était mort catéchumène : *Celui que je devais régénérer, je l'ai perdu ; toutefois, lui-même n'a point perdu la grâce qu'il demanda* ».

L'*ad primum* répond que « comme il est dit, au livre I des *Rois*, ch. XVI (v. 7), *les hommes voient ce qui paraît, mais Dieu regarde le cœur*. Or, celui qui désire être, par le baptême, régénéré *de l'eau et de l'Esprit-Saint*, est, en effet, régénéré dans son cœur, bien qu'il ne le soit pas dans le corps ; et c'est ainsi, du reste, que l'Apôtre dit, *aux Romains*, ch. II (v. 29), que *la circoncision du cœur est dans l'esprit, non dans la lettre, circoncision dont la louange ne vient pas des hommes, mais de Dieu* ».

L'*ad secundum* explique le texte cité par l'objection, au sujet des catéchumènes. Il est vrai que « nul ne parvient à la vie éternelle, s'il n'est absous de toute faute et de toute dette à l'endroit de la peine. Cette absolution universelle se fait dans la réception du baptême et dans le martyre ; à cause de cela, il est dit que dans le martyre *tous les sacrements du baptême s'accomplissent*, savoir quant à la libération de la coulpe et de la peine. Si donc un catéchumène se trouve ayant le désir du baptême (et sans cela, il ne mourrait point dans les bonnes œuvres, car elles ne peuvent être sans *la foi qui opère par la charité*), celui-là, quand il meurt, ne parvient pas tout de suite à la vie éternelle, mais il subira la peine pour les péchés passés ; toutefois, *lui-même sera sauvé, mais comme par le feu*, ainsi qu'il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III » (v. 15).

L'*ad tertium* fait observer que « le baptême est dit sacrement de nécessité pour le salut, parce que le salut de l'homme ne peut pas être sans que, du moins, le sacrement ne soit dans la volonté, laquelle *auprès de Dieu est tenue pour le fait lui-même* » (S. Augustin, sur le psaume LVII, v. 3).

S'il s'agit des adultes, la possibilité du salut demeure, même quand ils ne reçoivent pas, en fait, le sacrement de baptême, quelque rigoureuse et absolue que soit pour tous, depuis la

promulgation de l'Évangile, l'obligation de recevoir ce sacrement : il suffit qu'ils en aient le désir, un désir qui procède de la foi agissant par la charité; dans ce cas, en supposant l'impossibilité matérielle de recevoir le sacrement, s'ils viennent à mourir, ils ont part au salut que le Christ a apporté au monde, bien que cependant ils ne reçoivent pas ce salut avec la même perfection que ceux à qui le sacrement de baptême est conféré réellement : ceux-ci, en effet, reçoivent la pleine rémission de la faute et de la peine, de telle sorte que s'ils meurent tout de suite après leur baptême, ils entrent immédiatement dans le ciel; les autres reçoivent la rémission de la faute, mais la peine due au péché n'est point par le fait même, entièrement enlevée : il n'en serait de la sorte que si, au baptême de désir, se joignait le baptême de sang.

Pour les enfants, il n'est point possible de parler de désir, en eux, puisqu'ils n'ont pas l'usage de la raison ou le libre arbitre. Il n'y a donc de possibilité de salut, pour eux, comme saint Thomas nous l'avait déjà déclaré, que dans la réception effective du sacrement, ou dans le baptême de sang. Nous trouvons ce même enseignement du saint Docteur dans son Commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. IV, q. 3, art. 3, q^{la} 2. — Dans l'objection troisième, pour exclure que le baptême de désir pût suffire aux adultes, il était dit que « l'âge de l'enfant est plus digne de miséricorde que l'âge parfait. Or, aux enfants n'est pas remis le péché originel pour la seule foi et la contrition » ou le désir « des autres, à moins que le baptême d'eau ne soit appliqué. Donc il semble qu'aux adultes, non plus, n'est pas remis le péché originel et le péché actuel ensemble sans le baptême d'eau ». — Saint Thomas répond : « Bien que l'âge des enfants soit, en effet, plus digne de pitié, cependant il faut, s'ils doivent être sauvés, qu'en eux se trouve une certaine cause de salut. Et parce qu'ils ne peuvent pas être sauvés par le mouvement propre de leur libre arbitre, il faut qu'ils soient sauvés par le sacrement de baptême. C'est qu'en effet, la foi propre a plus de valeur pour l'adulte que la foi d'autrui pour l'enfant. Car s'il fut un temps où la foi d'autrui suffisait pour l'enfant avec une certaine » attestation ou « pro-

testation, c'était pour autant que cette protestation avait la vertu du sacrement qu'a maintenant le baptême d'eau ».

Ces derniers mots de saint Thomas et la doctrine qui s'y rapporte auront à être examinés, plus tard, de nouveau, à l'occasion d'un texte du saint Docteur, qui sera d'une importance extrême pour toute cette question du salut des enfants. Nous le trouverons à la question 70, art. 3, *ad 2^um^*. Mais, si le saint Docteur exclut toute valeur de sacrement pour l'enfant, dans la loi nouvelle, à tout autre rite extérieur que le baptême d'eau, il proclame l'efficacité souveraine du baptême de sang. — Dans ce même article des *Sentences*, à la *questioncula* 3, il se posait, comme objection, que « le baptême de sang n'a d'efficacité qu'en raison du sujet qui agit, et non en raison de l'acte ou du rite accompli, comme dans le baptême d'eau : et voilà pourquoi, sans la charité, il n'est d'aucun secours. Or, dans les enfants, il n'a aucune efficacité en raison du sujet qui agirait, puisqu'ils n'ont pas l'usage du libre arbitre. Il s'ensuit qu'en eux le baptême de sang ne tient point la place du baptême d'eau ». — Saint Thomas répond, à l'*ad primum*, que « le baptême de sang n'a point de produire son effet uniquement en raison de celui qui agit » même quand c'est un adulte, « soit que l'on considère la peine que subit le martyr, laquelle peut n'être pas suffisante de manière à satisfaire pour le péché, soit que l'on considère la dévotion de la volonté revêtue de justice, car il arrive qu'un sujet dont la volonté est revêtue d'une charité plus grande ne peut pas, sans le martyre, être libéré de toute peine; mais le baptême de sang a de produire son effet, en raison de l'imitation de la Passion du Christ, ce qui fait qu'il est dit des martyrs, dans l'*Apocalypse*, chap. VII (v. 14) : *ils ont lavé leurs robes dans le sang de l'Agneau*. Et c'est pourquoi les enfants, bien qu'ils n'aient pas le libre arbitre, s'ils sont mis à mort pour le Christ, sont sauvés, baptisés dans leur sang ».

La doctrine que nous venons de voir précisée par saint Thomas devait être déclarée en termes formels par le concile de Trente. Au chapitre IV de la session VI^e^, nous lisons que la

justification de l'impie s'entend au sens de « la translation de cet état où l'homme naît enfant du premier Adam en l'état de la grâce et de l'adoption des enfants de Dieu par le second Adam, Jésus-Christ, notre Sauveur. Cette translation, après l'Évangile promulgué, ne peut être faite sans le bain de la régénération ou sans son désir; selon qu'il est écrit : *A moins que quelqu'un ne naisse de nouveau de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut pas entrer dans le Royaume de Dieu* ».

On s'est demandé, il est vrai, ce qu'il fallait entendre par ces mots du concile : « Après l'Évangile promulgué ». Nul doute qu'ils ne s'appliquent à la lettre pour tous ceux qui vivent au soleil de l'Église catholique, connaissent sa doctrine et participent à la foi qu'elle proclame. Ceux-là, s'ils sont adultes, doivent vouloir expressément recevoir le sacrement de baptême, quand ils ne l'ont pas encore reçu; car, s'ils n'avaient pas cette volonté, il en résulterait qu'il y aurait, chez eux, le mépris du sacrement, comme nous l'a dit saint Thomas. Quant aux enfants qui viennent au monde ou qui vivent appartenant à ces adultes, il n'y a pour eux de salut possible que dans la réception du sacrement de baptême — ou dans son équivalent, le baptême de sang; parce que c'est le seul moyen existant dans la loi nouvelle, qu'ils ont d'être incorporés au Christ et de bénéficier de sa rédemption : à parler des moyens qui relèvent de l'action des hommes, et en réservant toujours les droits de la toute-puissance de Dieu, qui n'est point liée à ces moyens extérieurs, mais dont, aussi, nous ne pouvons rien savoir, comme application de fait, en dehors de ce qu'il pourrait plaire à Dieu d'en révéler, comme nous le verrons à l'article 11 de la question présente. — Mais s'il s'agit des adultes qui vivent dans les ténèbres de l'infidélité, hors du soleil de la foi de l'Église, et de leurs enfants, que devrons-nous penser de la nécessité du baptême? Ici encore une distinction s'impose. Car s'il s'agissait d'infidèles, coupables de leur infidélité, c'est-à-dire qui n'ont point la foi par leur faute, soit parce qu'ils l'auraient perdue après l'avoir eue à titre de cathécumènes ou même de chrétiens baptisés, deve-

nus ensuite hérétiques ou apostats, soit parce qu'ils refusent coupablement de l'embrasser, il faudrait raisonner pour eux et pour leurs enfants comme nous l'avons fait pour les croyants qui vivent au soleil de l'Église. Pour eux, en effet, l'Évangile demeure promulgué, au sens le plus formel du mot. Et s'ils n'obéissent pas à sa loi, ils sont en dehors des conditions du salut. — La question est tout autre s'il s'agit d'infidèles de bonne foi, c'est-à-dire qui vivent en des régions où l'Évangile n'aurait pas encore été prêché, ou même, s'ils ont eu connaissance de la doctrine prêchée par l'Église, qui n'ont pu parvenir, en raison de circonstances indépendantes de leur bon vouloir, à la reconnaissance de cette doctrine comme étant la vérité qui s'impose au nom même de Dieu. Ceux-là, considérés comme adultes, ne semblent pas être tenus soit à la réception du sacrement de baptême, soit à son désir explicite. Nous rentrerons ici dans les règles générales du salut par la bonne foi, impliquant la droiture parfaite de la volonté sous l'action intérieure de l'Esprit de Dieu qui donne à chaque âme selon qu'il lui plaît, sans refuser à aucune ce qui est strictement nécessaire pour le salut. Quant aux enfants de ces adultes, il semblerait bien que moins encore pour eux l'Évangile est promulgué; et que, par suite, s'il y avait, de la part de leurs parents, selon qu'il pourrait être possible, avec une certaine foi implicite suffisante au salut, une certaine protestation de cette foi pouvant équivaloir à ce qui avait la raison du sacrement avant la promulgation de l'Évangile, en dehors de la circoncision requise parmi les Juifs, nous devrions raisonner pour eux comme pour les enfants ayant vécu avant cette promulgation. — Mais, en raison même du côté si mystérieux de cette bonne foi supposée et de la protestation de la foi s'appliquant à l'enfant, la seule conclusion pratique, du côté de ceux qui ont la foi, est qu'il faut tout faire, dans la mesure du possible, pour en assurer le bienfait à ceux qui ne l'ont pas, afin d'assurer leur salut et celui de leurs enfants, par la réception du sacrement de baptême, ou, s'il s'agit des adultes, au moins par son désir explicite.

Puisque le baptême est d'une telle nécessité, que penser du retard à le recevoir. Ce retard peut-il être licite. — Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

Si le baptême peut ou doit être différé?

Trois objections veulent prouver que « le baptême doit être différé ». — La première apporte le texte du pape « S. Léon », où il est « dit : *Deux temps, savoir Pâques et la Pentecôte, ont été fixés, comme légitimes pour baptiser, par le Pontife romain. Nous avertissons donc votre Dilection, que vous ne mêliez aucun autre jour à cette observation.* Il semble donc que ce n'est pas tout de suite qu'on doit baptiser un sujet, mais que le baptême doit être différé jusqu'aux temps marqués ». — La seconde objection nous avertit qu' « on lit dans un concile d'Agde (can. XXXIV) : *Les Juifs, dont la perfidie revient fréquemment à leur vomissement, s'ils veulent venir aux lois catholiques, entreront pendant huit mois sur le seuil de l'église, parmi les catéchumènes ; et s'ils sont reconnus venir d'une foi pure, alors enfin ils mériteront la grâce du baptême.* Il ne faut donc pas que les hommes soient baptisés tout de suite; mais le baptême doit être différé jusqu'à un certain temps ». — La troisième objection déclare que « comme il est dit, dans Isaïe, ch. XXVII (v. 9) : *C'est là tout le fruit, que le péché soit enlevé.* Or, il semble que le péché est davantage enlevé ou même diminué, si le baptême se trouve différé. D'abord, parce que ceux qui pèchent après le baptême pèchent plus grièvement; selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. X (v. 29) : *Combien plus, pensez-vous, méritera des supplices redoutables celui qui aura profané le sang du testament dans lequel il a été sanctifié*, savoir par le baptême. Secondement, parce que le baptême enlève les péchés passés, non les péchés à venir; d'où il suit que plus le baptême est différé plus il enlève de péchés. Il semble donc que le baptême doit être longtemps différé ». Cette dernière raison, on le sait, avait prévalu auprès d'un grand nombre d'esprits, même parmi

les meilleurs, à l'époque où vivaient saint Ambroise et saint Augustin.

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. v (v. 8) : *Ne tarde pas de te convertir au Seigneur; et ne diffère pas de jour en jour*. Or, la conversion parfaite à Dieu est la conversion de ceux qui sont régénérés dans le Christ par le baptême. Donc le baptême ne doit pas être différé de jour en jour ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « sur le point en question, il faut distinguer s'il s'agit d'enfants ou d'adultes à baptiser. — Si, en effet, ce sont des enfants qui doivent être baptisés, il ne faut point différer le baptême. D'abord, parce qu'on n'attend point, pour eux, une plus grande instruction ni une conversion plus entière. Et, secondement, à cause du péril de mort : car, pour eux, il n'y a pas d'autre remède à l'effet de leur venir en aide, si ce n'est par le sacrement de baptême. — Pour les adultes, il peut leur être porté secours par le seul désir du baptême, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2). Et c'est pourquoi, aux adultes, ce n'est pas tout de suite après leur conversion que l'on doit conférer le sacrement de baptême, mais il faut le différer jusqu'à un certain temps déterminé. D'abord, pour la sauvegarde de l'Église, afin qu'elle ne soit pas trompée, en conférant le sacrement à des sujets qui viendraient d'une manière feinte ; selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. iv (v. 1) : *Ne croyez point à tous les esprits, mais éprouvez les esprits pour voir s'ils viennent de Dieu ;* cette épreuve se fait, à l'endroit de ceux qui s'approchent pour le baptême, quand, durant un certain temps on examine leur foi et leurs mœurs. Deuxièmement, cela est nécessaire pour l'utilité de ceux qui sont baptisés : ils ont, en effet, besoin d'un certain espace de temps pour qu'ils soient pleinement instruits de la foi, et exercés dans les choses qui appartiennent à la vie chrétienne. Troisièmement, c'est nécessaire par respect pour le sacrement : alors que, en effet, les hommes sont admis au baptême aux principales solennités, qui sont celles de Pâques et de la Pentecôte, ils reçoivent le sacrement avec plus de dévotion.

« Toutefois, ce retard devra être supprimé pour une double raison. Premièrement, lorsque ceux qui doivent être baptisés apparaissent parfaitement instruits dans la foi et aptes au baptême : c'est ainsi que Philippe baptisa tout de suite l'eunuque » de la reine d'Éthiopie, « comme on le voit dans les *Actes*, ch. VIII (v. 36 et suiv.); et Pierre baptisa tout de suite Corneille et ceux qui étaient avec lui, comme il est aussi marqué dans le livre des *Actes*, ch. X (v. 47, 48). Secondement, pour une raison d'infirmité ou quelque péril de mort. Aussi bien saint Léon pape dit : *Ceux qui sont menacés d'un danger de mort ou sous le coup de la maladie, du siège, de la persécution, du naufrage, doivent être baptisés en n'importe quel temps.* Si, cependant, quelqu'un est prévenu par la mort, en cas de nécessité excluant le baptême, alors qu'il attendait le temps marqué par l'Église, il est sauvé, bien que, *par le feu*, comme il a été dit plus haut (art. 2, *ad 2um*). Mais un sujet pécherait, si, au delà du temps fixé par l'Église, il différait de recevoir le baptême, à moins que ce fût pour une raison de nécessité et avec la permission des prélats de l'Église. Toutefois, ce péché aussi peut être effacé avec les autres par la contrition qui suit et qui supplée le rôle du baptême, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 66, art. 11).

L'*ad primum* explique que « cet ordre de saint Léon portant sur l'observance des deux temps marqués pour le baptême doit s'entendre à l'exception du péril de mort, lequel est toujours à craindre pour les enfants, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad secundum* déclare que « le précepte dont parlait l'objection a été porté au sujet des Juifs pour la sauvegarde de l'Église, afin qu'ils ne corrompent point la foi des simples, s'ils n'étaient pas pleinement convertis. Et cependant, comme il est dit au même endroit, *si durant le temps prescrit* » *pour attendre*, « *quelque péril de maladie survient, ils doivent être baptisés* ».

L'*ad tertium* fait observer que « le baptême, par la grâce qu'il confère, non seulement enlève les péchés passés, mais aussi empêche les péchés futurs pour qu'ils ne se produisent pas. Or, ce à quoi il faut surtout pourvoir, c'est que les hommes ne

pèchent pas ; qu'ils pèchent plus légèrement, ou aussi que leurs péchés soient purifiés ne vient qu'en second lieu ; selon cette parole de la première épître de saint Jean, ch. II (v. 1, 2) : *Mes petits enfants, je vous écris ceci afin que vous ne péchiez point. Mais, même si quelqu'un a péché, nous avons un avocat auprès du Père, Jésus-Christ le juste, et Lui sert de propitiation pour nos péchés* ». Ce beau texte de saint Jean, si admirablement amené par saint Thomas, est la meilleure réponse qu'on puisse faire au calcul plus qu'étrange et d'un intérêt si mal compris qui amenait autrefois et qui pourrait amener certains adultes catéchumènes à retarder indéfiniment la réception du baptême.

Tous les hommes, sans exception, sont tenus de recevoir le baptême. Ils y sont tenus en ce sens qu'il s'agit des enfants avant qu'ils aient l'usage de la raison et du libre arbitre, il n'y a point d'autre moyen, pour eux, d'être sauvés, selon que ce salut dépend de l'action des hommes, sinon la réception du sacrement de baptême : seul, le baptême de sang pourrait y suppléer. Quant aux adultes, le défaut du sacrement pourrait être suppléé, en cas de nécessité, par le désir du baptême procédant d'une foi que la contrilion accompagne. Aussi bien, pour ce qui est du moment où le baptême doit être reçu, nul retard ne doit être apporté quand il s'agit des enfants. Et si, pour les adultes, un temps d'épreuve est requis au préalable, il demeure toujours que dans des cas exceptionnels et surtout quand une nécessité pressante l'impose, le baptême peut et doit même au besoin être conféré sans aucun retard. — Tels sont les points de doctrine essentiels touchant ceux qui doivent recevoir le sacrement de baptême, à les considérer d'une façon générale. Mais de nombreux points de doctrine particuliers nous restent à examiner si nous considérons ces mêmes sujets dans le détail de leurs espèces ou de leurs catégories. Nous pouvons ramener ces catégories à trois : les adultes ; les enfants ; et ceux qui tiennent des deux, ou les adultes privés de l'usage de leur raison. Nous traiterons des premiers, de l'article 4 à l'article 8 ; des seconds, de l'article 9 à l'article 11 ; des

troisièmes, à l'article 12. — En ce qui concerne les adultes, saint Thomas traite de ce qui peut être requis en eux pour la licéité et la pleine efficacité du baptême (art. 4-6); puis, de ce qui peut être requis pour la validité (art. 7, 8). — Pour ce qui est de la pleine efficacité, une chose surtout semble avoir rapport à elle : c'est le fait, pour l'adulte, d'être en état de péché ou en état de grâce. Que faut-il penser à ce sujet? Le pécheur peut être considéré sous un triple aspect, par rapport au baptême : dans le moment même où il le reçoit; ou après; ou avant. C'est l'objet des trois articles qui vont suivre. — D'abord, que penser du pécheur qui est tel au moment du baptême : peut-il, doit-il être baptisé. Y a-t-il incompatibilité, ou y a-t-il convenance entre le fait d'être pécheur et le fait de recevoir le baptême. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IV.

Si les pécheurs doivent être baptisés?

Trois objections veulent prouver que « les pécheurs doivent être baptisés ». — La première cite le texte où « il est dit, dans Zacharie, ch. XIII (v. 1) : *En ce jour, il y aura une source ouverte pour la maison de David et les habitants de Jérusalem, à l'effet de laver le péché et la souillure* : ce qui s'entend des fonts baptismaux. Donc il semble que le sacrement de baptême doit aussi être conféré aux pécheurs ». — La seconde objection en appelle à ce que « le Seigneur dit, en saint Matthieu, ch. IX (v. 12) : *Il n'est pas besoin de médecin pour ceux qui vont bien, mais pour ceux qui vont mal.* Or, ceux qui vont mal sont les pécheurs. Puis donc que le remède du médecin spirituel qui est le Christ est le baptême, il semble qu'aux pécheurs le sacrement de baptême doit être conféré ». — La troisième objection déclare qu' « aucun secours ne doit être soustrait aux pécheurs. Or, les pécheurs baptisés sont aidés spirituellement par le caractère même du baptême : ce caractère étant une certaine disposition à la grâce. Donc il semble que le sacrement de baptême doit être conféré aux pécheurs ».

L'argument *sed contra* se réfère au mot de saint Augustin, tant de fois cité dans les choses de la grâce et de la justification : « *Celui qui t'a créé sans toi ne te justifiera pas sans toi* (serm. CLXIX). Or, le pécheur, dès là qu'il a sa volonté non disposée ne coopère point à Dieu. Donc c'est en vain qu'on lui applique le baptême pour la justification ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « quelqu'un peut être dit pécheur, d'une double manière. — D'une première manière, en raison de la tache et de la dette du péché passé. Et, en ce sens, aux pécheurs doit être conféré le sacrement de baptême; car c'est pour cela qu'il a été spécialement institué, afin que par lui les souillures des péchés soient enlevées, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. v (v. 26) : *La purifiant* (l'Église) *par le bain de l'eau dans la parole de vie.* — D'une autre manière, quelqu'un peut être dit pécheur, en raison de la volonté de pécher et du propos de persévérer dans le péché. En ce sens, aux pécheurs ne doit pas être conféré le sacrement de baptême. — D'abord, parce que par le baptême les hommes sont incorporés au Christ; selon cette parole de l'Épître *aux Galates*, ch. III (v. 27) : *Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ.* Or, tout le temps que quelqu'un a la volonté de pécher, il ne peut pas être uni au Christ; selon cette parole de la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. VI (v. 14) : *quelle participation de la justice avec l'iniquité?* Aussi bien saint Augustin dit, au livre *de la Pénitence* (ch. II), que *nul de ceux qui sont constitués arbitres de leur volonté ne peut commencer la nouvelle vie s'il ne se repent de sa vie ancienne.* — Secondement, parce que dans les œuvres du Christ et de l'Église rien ne doit être fait qui soit inutile. Or, une chose est inutile quand elle ne parvient pas à la fin à laquelle on l'ordonne. D'autre part, il n'est personne qui ayant la volonté de pécher puisse être purifié du péché, à quoi est ordonné le baptême : car ce serait affirmer que les contradictoires existent simultanément. — Troisièmement, parce que dans les signes sacramentels ne doit se trouver aucune fausseté. Or, un signe est faux, quand à ce signe ne répond pas la chose signifiée. D'autre part, du fait que quelqu'un se présente

pour être lavé par le baptême, il signifie qu'il se dispose à l'ablution intérieure : chose qui n'arrive point pour celui qui a le propos de persister dans le péché. Et, par suite, il est manifeste qu'à de tels sujets le sacrement de baptême ne doit pas être conféré ».

On le voit, par sa distinction du début de l'article, saint Thomas, d'un mot, a dissipé l'équivoque cachée dans les objections. Quand nous parlons de pécheur à baptiser, il faut s'entendre. Si, par *pécheur*, on entend quelqu'un qui a sur sa conscience des péchés passés, ce pécheur peut se présenter au baptême et recevoir le sacrement : c'est, en effet, pour lui, que le baptême a été institué. Il n'est point parmi les sacrements des vivants. Il appartient à la catégorie des sacrements qu'on appelle sacrements des morts. Donc les morts spirituels ou les pécheurs, au sens que nous venons de dire, peuvent s'approcher du baptême. Il est fait pour eux. Mais si, par *pécheur*, on entendait un homme qui actuellement passe sa vie à pécher, qui pèche actuellement, qui, actuellement, a sa volonté figée dans le péché, s'y complaisant toujours et ne voulant pas y renoncer, un tel pécheur ne devrait, à aucun prix, être baptisé. Ce serait vouloir joindre la sainteté de Jésus-Christ et la malice de l'homme, pour n'en faire qu'un seul tout. Ce serait donner en vain le sacrement de baptême, et, par suite, le profaner. Ce serait se prêter à une indigne comédie, puisque, dans le cas supposé, celui qui se présenterait n'entendrait nullement se purifier du péché, comme l'exprime cependant la cérémonie du baptême. — Ce qui vient d'être dit pour le sacrement de baptême s'appliquera plus tard au sacrement de pénitence, qui est, lui aussi, ou peut être un sacrement des morts.

L'*ad primum* répond que « le texte » cité par l'objection « doit s'entendre des pécheurs qui ont la volonté de s'éloigner du péché ».

L'*ad secundum* déclare que « le médecin spirituel, qui est le Christ, agit d'une double manière. — D'abord, intérieurement, par Lui-même; et ainsi Il prépare la volonté de l'homme pour qu'il veuille le bien et qu'il déteste le mal. — D'une autre manière, Il agit par ses ministres, appliquant au dehors les sacrements.

De cette sorte, Il agit, achevant ce qui a été commencé par son action intérieure. Il suit de là que le sacrement de baptême ne doit être donné qu'à celui en qui apparaît », quand il s'agit des adultes, « quelque signe de la conversion intérieure : c'est ainsi, du reste, que même le remède corporel n'est donné à un infirme que si l'on perçoit en lui quelque mouvement vital ».

L'*ad tertium* fait observer que « le baptême est le sacrement de la foi. Or, la foi informe ne suffit point pour le salut; et ce n'est pas elle qui a raison de fondement » dans la vie spirituelle, « mais seulement la foi formée, *qui agit par l'amour*, ainsi que le dit saint Augustin dans le livre *De la foi et des œuvres* (ch. XVI). Par conséquent, le sacrement de baptême non plus ne peut conférer le salut avec la volonté de pécher qui exclut la forme de la foi. — Et ce n'est point par l'impression du caractère baptismal que quelqu'un doit être disposé à la grâce, tant qu'apparaît en lui la volonté de pécher; parce que *Dieu ne pousse personne à la vertu*, comme le dit saint Jean Damascène » (liv. II, ch. XXX). — Il ne faudrait donc pas abuser de la formule *sacramenta propter homines*; et croire qu'on peut utiliser ces moyens de salut même à l'égard des hommes qui ne sont en rien disposés à les recevoir. D'étranges aberrations se rencontrent parfois, à ce sujet. Un prêtre nous racontait un jour la triste fin d'un instituteur laïque dont la vie s'était passée à vomir des injures contre le clergé et les choses saintes. Et il ajouta : « en apprenant sa maladie, j'allai le trouver pour lui offrir les secours de mon ministère. Le seul fait de me voir et d'entendre prononcer le saint nom de Dieu le fit rugir comme un démon. Il rageait. On eût dit un possédé. Impossible de le tenir dans son lit. Désespérant de l'amener à de meilleurs sentiments et voyant qu'il allait mourir, j'appelai du secours, pour qu'on m'aidât à le tenir, et, sur ce, je *l'extrême-onctiais*, que voulez-vous? *sacramenta propter homines* ». Assurément, de tels exemples de zèle mal éclairé sont chose rare. Mais n'y en aurait-il qu'un seul, ce serait déjà trop.

Nous avons vu ce qu'il en était du pécheur, au moment du baptême, ou quand il doit recevoir le sacrement. — Mais,

après l'avoir reçu, devra-t-il, comme dans le sacrement de pénitence, être soumis à des actes expiatoires quelconques, destinés à satisfaire pour ses anciens péchés, dont le baptême vient de lui obtenir la rémission? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si aux pécheurs baptisés doivent être imposées des œuvres satisfactoires?

Trois objections veulent prouver qu' « aux pécheurs baptisés doivent être imposées des œuvres satisfactoires ». — La première dit que « la justice même de Dieu semble demander que pour chaque péché l'homme soit puni; selon cette parole de l'*Ecclésiaste*, chapitre dernier (v. 14) : *Tout ce qui se fait, Dieu l'amènera à jugement.* Or, les œuvres satisfactoires sont imposées aux pécheurs comme peine des péchés passés. Donc il semble qu'aux pécheurs baptisés doivent être imposées des œuvres satisfactoires ». — La seconde objection fait observer que « par les œuvres satisfactoires, les pécheurs nouvellement convertis sont exercés à la justice et les occasions des péchés sont supprimées; car *satisfaire est couper court aux causes des péchés et ne pas ouvrir aux péchés la porte qui leur permettrait d'entrer* (*Des dogmes de l'Église*, ch. XXIV). Or, c'est là chose souverainement nécessaire aux nouveaux baptisés. Donc il semble que les œuvres satisfactoires doivent être enjointes à ceux qui ont reçu le baptême ». — La troisième objection déclare que « l'homme ne doit pas moins satisfaire à Dieu qu'au prochain. Or, aux nouveaux baptisés il est enjoint de satisfaire au prochain quand ils lui ont fait tort. Il faut donc aussi qu'il leur soit enjoint de satisfaire à Dieu par des œuvres de pénitence ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Ambroise », qui, « sur ce passage de l'Épître *aux Romains*, chap. XI (v. 29), dit : *Les dons de Dieu sont sans pénitence et aussi sa vocation.*

La grâce de Dieu dans le baptême ne requiert ni gémissement ni pleurs, ou même une œuvre quelconque, mais seulement la foi, et elle fait remise de tout, gratuitement ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que comme le dit l'Apôtre, dans l'Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 3, 4) : *Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, nous avons été baptisés dans sa mort; car nous avons été ensevelis avec Lui, par le baptême, dans la mort :* de telle sorte que par le baptême l'homme est incorporé à la mort même du Christ ». [Et on remarquera, au passage, la force de l'expression dont se sert ici saint Thomas : *Homo per baptismum incorporatur ipsi morti Christi*]. « D'autre part, il est manifeste, après ce qui a été dit plus haut (q. 48, art. 2, 4; q. 49, art. 3), que la mort du Christ a été satisfactoire suffisamment pour les péchés, *non seulement pour les nôtres, mais aussi pour ceux du monde tout entier*, comme il est dit dans la première Épître de saint Jean, ch. II (v. 2). Par conséquent, à celui qui est baptisé ne doit être enjointe, pour quelques péchés que ce puisse être, une satisfaction quelconque : ce serait faire injure à la Passion et à la mort du Christ, comme si elle-même n'était pas suffisante pour la satisfaction plénière des péchés des baptisés ». — L'homme, par le baptême, est incorporé à la mort du Christ : il entre dans cette mort; il s'y trouve plongé. Or, la mort du Christ a une vertu satisfactoire infinie. Donc le seul fait, pour l'homme, d'être baptisé, le rend bénéficiaire d'une satisfaction qui dépasse à l'infini toutes ses dettes. Il s'ensuit qu'après son baptême, il est impossible qu'il soit tenu à une satisfaction quelconque. — Pour l'objection qu'on pourrait tirer du sacrement de Pénitence, elle sera résolue à la question 86, art. 4, *ad 3^um^*.

L'*ad primum* fait observer que « comme le dit saint Augustin, au livre *Du baptême des enfants* (ch. XXVI), *l'effet du baptême est d'incorporer les baptisés au Christ comme ses membres.* Il s'ensuit que la peine elle-même du Christ a été satisfactoire pour les péchés des baptisés; comme la peine d'un membre peut être satisfactoire pour le péché d'un autre membre ». C'est, on le voit, sous une autre forme ou en d'autres termes

et sous un nouvel aspect, la raison même donnée au corps de l'article. « Aussi bien est-il dit, dans Isaïe, ch. LIII (v. 4) : *Vraiment, Il a lui-même pris nos langueurs, Il a Lui-même porté nos douleurs* ». — Le tort de l'objection était de croire que la justice de Dieu serait frustrée. Elle ne l'est pas. La dette du péché est payée, au delà même de tout ce qui pouvait être exigé. C'est le grand innocent qui a payé pour les coupables.

L'*ad secundum* répond que « les nouveaux baptisés doivent être exercés à la justice par des œuvres faciles, non par des œuvres pénibles, *de telle sorte que comme par le lait d'un exercice facile ils soient promus à des œuvres plus parfaites*, ainsi que le dit la glose, sur cette parole du psaume (CXXX, v. 2) : *Comme un enfant sevré sur le sein de sa mère*. Et, aussi bien, le Seigneur Lui-même excusa ses disciples, nouvellement convertis, au sujet du jeûne, comme on le voit en saint Matthieu, ch. IX (v. 14 et suiv.). C'est ce qui est dit dans la première épître de saint Pierre, ch. II (v. 2) : *Comme des enfants nouveaux-nés, désirez le lait, afin que par là vous croissiez pour le salut* ». — L'objection ne prenait pas garde que les nouveaux baptisés sont des nouveaux-nés spirituels. Ils doivent donc être traités avec les plus grands ménagements et non pas avec rigueur. On aura remarqué la belle confirmation de cette doctrine, trouvée par saint Thomas dans la scène de l'Évangile où le Christ excuse ses disciples contre les objurgations des disciples de Jean.

L'*ad tertium* dissipe une fausse notion de la satisfaction qui était supposée dans l'objection. « Restituer ce qu'on a pris indûment au prochain et satisfaire pour les injures qu'on lui a faites est la même chose que cesser de pécher; parce que cela même qui est de détenir le bien d'autrui et de ne pas apaiser le prochain » quand on l'a irrité, « est un péché. Et voilà pourquoi il faut enjoindre aux pécheurs baptisés de satisfaire au prochain, comme on leur enjoint de cesser de pécher. Mais il n'y a pas à leur enjoindre que pour les péchés passés ils subissent une peine quelconque ». — L'objection portait à faux. Elle prenait pour une satisfaction de péchés passés ce

qui, en fait, n'était que la cessation d'un péché actuel. Donc sa raison ne vaut pas.

Nul pécheur, quelque grand pécheur qu'on le suppose, ne peut être soumis, après son baptême, à satisfaire pour ses péchés passés. Tout est fini, par le seul fait de son baptême, qui l'incorpore, comme nous l'a dit saint Thomas, à la mort même du Christ, et le rend bénéficiaire de toute la vertu satisfactoire qui s'est trouvée dans cette mort, c'est-à-dire d'une vertu satisfactoire infinie. — Saint Thomas se pose une dernière question, relativement au pécheur dans ses rapports avec le sacrement de baptême. Il se demande, si, quand un pécheur s'approche pour recevoir ce sacrement, il est tenu à la confession de ses péchés. On s'étonnera peut-être que cet article vienne après les deux précédents, puisque, s'occupant du pécheur avant le baptême, il aurait dû, ce semble, les précéder. Il y a cependant une raison qui l'a fait placer après. Nous la trouverons au corps de l'article. Il fallait, en effet, les précédentes solutions pour mettre celui-ci dans tout son jour. Venons tout de suite à la lettre du saint Docteur.

Article VI.

Si les pécheurs qui viennent au baptême sont tenus de confesser leurs péchés?

Trois objections veulent prouver que « les pécheurs qui viennent au baptême sont tenus de confesser leurs péchés ». — La première arguë de ce qu' « il est dit, en saint Matthieu, ch. III (v. 6), que *beaucoup étaient baptisés par Jean dans le Jourdain, tandis qu'ils confessaient leurs péchés*. Or, le baptême du Christ est plus parfait que le baptême de Jean. Donc, il semble qu'à bien plus forte raison ceux qui sont baptisés du baptême du Christ doivent confesser leurs péchés ». — La seconde objection en appelle à ce qu' « il est dit, dans les *Proverbes*, ch. XXVIII (v. 13) : *Celui qui cache ses crimes ne prospérera point; mais*

celui qui les aura confessés et laissés obtiendra miséricorde. Or, c'est pour cela que les hommes sont baptisés, pour obtenir miséricorde au sujet de leurs péchés. Donc ceux qui viennent au baptême doivent confesser leurs péchés ». — La troisième objection dit que « la pénitence est requise avant le baptême; selon cette parole du livre des *Actes*, ch. II (v. 38) : *Faites pénitence*; *et que chacun de vous soit baptisé*. Or, la confession est une partie de la pénitence. Donc il semble que la confession des péchés est requise avant le baptême ».

L'argument *sed contra* oppose que « la confession des péchés doit être avec des pleurs; comme le dit saint Augustin, au livre *De la pénitence* (ch. XIV) : *Toute cette diversité doit être considérée et pleurée*. Or, comme le dit saint Ambroise, *la grâce de Dieu, dans le baptême, ne requiert ni gémissement ni pleurs*. Donc, en ceux qui viennent au baptême, il n'y a pas à requérir la confession des péchés ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « il y a une double confession des péchés. — L'une, intérieure, qui se fait à Dieu. Cette confession des péchés est requise avant le baptême : en telle sorte que l'homme, pensant à ses péchés, en ait de la douleur : *il ne peut pas, en effet, commencer une nouvelle vie, à moins qu'il ne se repente de sa vie ancienne*, comme le dit saint Augustin, au livre *De la pénitence* (ch. II). — L'autre confession des péchés est extérieure, et se fait au prêtre. Cette confession n'est pas requise avant le baptême. — D'abord, parce que cette confession, dès là qu'elle regarde la personne du ministre, appartient au sacrement de pénitence, lequel n'est pas requis avant le baptême, le baptême étant *la porte de tous les sacrements*. — Secondement, parce que la confession extérieure, qui se fait au prêtre, est ordonnée à ce que le prêtre absolve des péchés celui qui se confesse et le lie ou l'oblige aux œuvres satisfactoires, qui ne doivent pas être imposées aux baptisés, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 5). Du reste, les baptisés n'ont pas besoin, non plus, qu'on leur remette les péchés par les clefs de l'Église, puisque tous les péchés leur sont remis par le baptême. — Troisièmement, parce que la confession particulière faite à l'homme est chose pénible, en raison de la

honte pour celui qui se confesse. Or, au baptisé aucune peine extérieure ne doit être imposée. Il suit de là que pour les baptisés aucune confession spéciale des péchés n'est requise; mais la confession générale suffit, qu'ils font quand ils disent, selon le rite de l'Église : *Je renonce à Satan et à toutes ses œuvres.* Et, en ce sens, une certaine glose dit, sur saint Matthieu, ch. III (v. 6), que dans le baptême de Jean *est donné le modèle, à ceux qui viennent au baptême, pour confesser les péchés et promettre une vie meilleure.* — Toutefois », ajoute saint Thomas, « si ceux qui viennent au baptême voulaient, par dévotion, confesser leurs péchés, il faudrait entendre leur confession, non pour leur imposer une satisfaction », ni, non plus, pour les absoudre, « mais à l'effet de leur livrer ce qui a trait à l'information de la vie spirituelle contre leurs péchés habituels ».

L'*ad primum* fait observer que « dans le baptême de Jean les péchés n'étaient point remis; c'était *un baptême de pénitence* (S. Marc, ch. I, v. 4). Et c'est pourquoi il était à propos que ceux qui venaient à ce baptême fissent la confession de leurs péchés, afin que selon la qualité des péchés la pénitence leur fût enjointe ». Encore est-il que cette confession des péchés pouvait n'être que générale ou en raison du genre de vie qui était mené, sans que les divers sujets eussent à entrer dans le détail de leurs péchés personnels. Et c'est en ce sens que dans le corps de l'article, il a été dit que la confession qui se faisait alors pouvait servir de modèle à la confession générale de ceux qui reçoivent le sacrement de baptême. Que s'il s'agissait d'une confession plus spéciale déterminant la nature des divers péchés, alors nous la justifierions par ce qui vient d'être dit, ou en raison du caractère de pénitence qui s'attachait au baptême de Jean. « Le baptême du Christ, au contraire, n'a pas de pénitence extérieure, comme nous l'a dit saint Ambroise. Et c'est pourquoi la raison n'est pas la même ».

L'*ad secundum* déclare que « pour les baptisés, la confession intérieure faite à Dieu suffit, et aussi la confession extérieure générale, à l'effet de prospérer et d'obtenir miséricorde; la confession spéciale extérieure n'est pas requise, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

L'*ad tertium* répond que « la confession est une partie de la pénitence sacramentelle, laquelle n'est pas requise avant le baptême, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article); ce qui est requis », en fait de pénitence, « c'est la vertu de pénitence intérieure ».

Quand il s'agit d'un adulte qui demande le baptême, il faut se garder d'exiger de lui une confession extérieure spéciale quelconque. En fait de confession extérieure, la seule qui soit nécessaire est celle qui consiste à renoncer à Satan et à ses œuvres pour s'attacher à Jésus-Christ. Que si de lui-même, et par dévotion, comme parle saint Thomas, cet adulte demande à se confesser, il sera bon d'entendre sa confession, pourvu qu'on ne considère point cette confession comme sacramentelle, et que, par suite, on ne donne ni pénitence ni absolution. Ce qu'on pourra faire utilement sera de donner à cet adulte des avis et des conseils conformes à ce qu'exigera la connaissance de son état et de sa vie : *ad hoc quod contra peccata consueta ei spiritualis informatio vitæ traditur*, selon la belle formule de saint Thomas.

Nous avons considéré ce qui pouvait être requis, dans un adulte, pour la réception fructueuse du sacrement de baptême. — Il faut maintenant nous enquérir de ce qui peut être requis pour la validité du sacrement. A ce sujet, saint Thomas se pose deux questions : d'abord, si l'intention est requise; secondement, si est requise la foi. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si, du côté du baptisé, est requise l'intention de recevoir le sacrement de baptême?

Trois objections veulent prouver que « du côté du baptisé, n'est point requise l'intention de recevoir le sacrement de baptême ». — La première dit que « le baptisé a raison de celui qui » reçoit ou qui « *pâtit*, dans le sacrement. Or, l'intention

n'est pas requise du côté du patient, mais du côté de l'agent. Donc il semble que du côté du baptisé n'est point requise l'intention de recevoir le baptême ». — La seconde objection fait observer que « si l'on omet quelque chose de ce qui est requis pour le baptême, l'homme doit être baptisé de nouveau; comme si l'on omet l'invocation de la Trinité, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 66, art. 6, arg. *sed contra*; art. 9, *ad 3um*). Or, de ce que quelqu'un n'avait pas l'intention de recevoir le baptême, il ne semble pas qu'il doive être baptisé de nouveau; sans quoi, comme il n'y a point de preuve de l'intention du baptisé, chacun pourrait demander à être baptisé de nouveau, pour manque d'intention. Donc il ne semble pas que l'intention soit requise, du côté du baptisé, de recevoir le sacrement ». — La troisième objection arguë de ce que « le baptême est donné contre le péché originel. Or, le péché originel est contracté sans l'intention de celui qui naît » et le contracte. « Donc le baptême, semble-t-il, ne requiert pas l'intention du côté du baptisé ».

L'argument *sed contra* s'appuie sur ce fait que « selon le rite de l'Église, les sujets à baptiser déclarent qu'ils demandent à l'Église le baptême. Par où ils manifestent leur intention de recevoir le baptême ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « par le baptême, l'homme meurt à l'ancienne vie de péché et commence une certaine nouveauté de vie; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 4) : *Nous avons été ensevelis avec le Christ, par le baptême, dans la mort, afin que de même que le Christ est ressuscité des morts, de même nous aussi nous marchions dans une nouveauté de vie.* Et c'est pourquoi, comme à cet effet que l'homme meure à l'ancienne vie, est requise, selon saint Augustin (serm. CCCLI, ch. II), en celui qui a l'usage du libre arbitre, la volonté par laquelle *il se repente de son ancienne vie*, pareillement est requise la volonté par laquelle il entende ou se propose la nouveauté de vie dont le commencement est la réception elle-même du sacrement. Et voilà pourquoi, du côté du baptisé, est requise la volonté ou l'intention de recevoir le sacrement ».

On le voit, saint Thomas, dans cet article, établit une parité. Pour que le péché soit détruit par le baptême, il faut que l'homme veuille la destruction de son péché; car, ainsi que nous l'avons vu, s'il ne voulait pas la destruction de son péché, son péché ne serait point détruit. De même, pour que l'homme reçoive le baptême, il faut qu'il veuille le recvoir; car, s'il ne voulait pas le recevoir, le baptême ne serait point reçu. Et la raison de cette parité consiste en ce que la réception du baptême constitue l'inauguration d'une nouvelle vie. Or, la nouvelle vie ne peut pas plus être inaugurée, pour l'homme, s'il ne le veut pas, que l'ancienne ne pouvait être détruite, à moins qu'il ne le voulût. — Cette doctrine nous montre, une fois de plus, combien est vraie la parole de nos Saints Livres où il est dit que Dieu a traité l'homme avec respect, ne lui faisant pas violence, mais le laissant dans la main de son conseil (*Ecclésiastique*, ch. xv, v. 14). Elle nous montre aussi combien injuste — au moins pour ce qui est des adultes convertis, et nous verrons que la raison vaudra aussi pour les enfants — est le reproche de tyrannie ou d'intolérance qu'on fait à l'Église, quand on l'accuse d'exiger que les chrétiens soient fidèles aux obligations de leur baptême. Ces obligations — nous le voyons ici — ont été contractées si librement que si cet homme n'eût point voulu, elles ne l'eussent jamais été. Mais, s'il a voulu, s'il a accepté, n'est-il pas de la plus élémentaire justice qu'il soit tenu à remplir ses obligations, sous peine d'y être forcé et d'être sévèrement puni quand il ne le fait pas. Tout le principe du droit de coercition pour l'Église repose là-dessus. Il tire de là son origine. Cet article a donc une portée immense pour ce qui est du gouvernement de l'Église.

L'*ad primum* confirme cette doctrine. Il déclare que « dans la justification qui se fait par le baptême, il n'y a point la passion » ou la réception « forcée, mais volontaire. Et c'est pourquoi est requise l'intention de recevoir ce qui est donné ».

L'*ad secundum* répond que « si, dans l'adulte, manquait l'intention de recevoir le sacrement, il faudrait que cet adulte fût rebaptisé. Toutefois, s'il y avait doute, il faudrait » baptiser sous condition et « dire : *Si tu n'es pas baptisé, je te*

baptise ». — Au sujet de cette réponse et du corps de l'article, Cajétan soulève ici une difficulté. Il se demande si l'intention requise pour le sacrement est une intention requise pour elle-même, ou en quelque sorte accidentellement et parce qu'elle écarte l'intention contraire, qui serait un obstacle: Par exemple, voilà quelqu'un qui ni ne veut ni ne veut pas; il est indifférent. Si on le baptise, sera-t-il baptisé? Le cas paraît chimérique, s'il s'agit d'un adulte conscient. Mais, si l'on suppose un adulte inconscient, endormi par exemple, ou absolument distrait, qui ne prendrait aucune garde au baptême qui lui serait conféré. Cet adulte serait-il baptisé? Cajétan dit : oui. Et il revendique pour lui un passage de saint Thomas, dans son Commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 6, q. 1, art. 2, q^{la} 3. Dans ce passage, saint Thomas semble ne demander qu'une chose pour la réception du baptême : l'absence d'une intention contraire. Et c'est en raison de la possibilité de cette intention contraire, qu'il requiert, pour la détruire, l'intention de recevoir le sacrement. Ici, dans la *Somme théologique*, nous l'avons vu requérir cette intention pour elle-même ou en raison de l'inauguration d'une nouvelle vie, inauguration qui ne peut se faire que si le sujet le veut. Et il la requiert pour la validité, puisque aussi bien, dans l'*ad secundum*, il vient de nous déclarer que si l'intention de recevoir le sacrement a fait défaut, le sujet doit être baptisé de nouveau. — Nul doute qu'il ne faille se tenir à ce sentiment. Si donc il était établi qu'un adulte a été baptisé sans qu'il eût auparavant voulu positivement recevoir le baptême, il faudrait le baptiser de nouveau.

L'*ad tertium* fait observer que « le baptême n'est pas ordonné seulement contre le péché originel, mais aussi contre les péchés actuels, qui sont causés par la volonté et l'intention ». — Cette réponse, on le voit, considère l'effet du baptême qui est de détruire le péché. On pourrait répondre aussi en considérant l'effet du baptême qui est d'inaugurer une nouvelle vie. C'est la raison du corps de l'article. Et cette raison vaudrait même pour requérir l'intention chez des adultes qui n'auraient commis aucun péché actuel.

L'intention, l'intention positive, de recevoir le baptême est requise, sous peine de nullité ou d'invalidité pour le sacrement, dans tout adulte qui jouit de sa raison. — Mais alors et tout aussitôt une question se pose. Comme il n'est pas possible de vouloir le sacrement de baptême sans le connaître et que pour le connaître il faut la lumière de la foi, n'allons-nous pas être obligés de dire que sans la foi, du côté du sujet à baptiser, le baptême est impossible. — Cette nouvelle question, motivée par la conclusion même de l'article précédent, va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si la foi est requise du côté de celui qu'on baptise?

Quatre objections veulent prouver que « la foi est requise du côté de celui que l'on baptise ». — La première arguë de ce que « le sacrement de baptême a été institué par le Christ. Or, le Christ, donnant la forme du baptême, fait précéder le baptême de la foi, disant, en saint Marc, chapitre dernier (v. 16) : *Celui qui ayant cru aura été baptisé sera sauvé*. Donc il semble qu'à moins qu'il y ait la foi, il ne peut pas y avoir le sacrement de baptême. — La seconde objection dit qu' « il ne se fait rien d'inutile dans les sacrements de l'Église. Or, selon le rite de l'Église, celui qui vient au baptême est interrogé au sujet de la foi, quand on lui dit : *Croyez-vous en Dieu le Père tout-puissant?* Donc il semble que la foi est requise pour le baptême ». — La troisième objection se tire de l'article précédent où il a été dit que « pour le baptême est requise l'intention de le recevoir. Or, cela ne peut pas être sans la rectitude de la foi, le baptême étant le sacrement de la vraie foi : *par lui*, en effet, *les hommes sont incorporés au Christ*, comme le dit saint Augustin, au livre *Du baptême des petits enfants* (liv. I, ch. xxvi); et cela ne peut pas être sans la rectitude de la foi, selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. iii (v. 17) : *Le Christ habite par la foi dans vos cœurs*. Donc il semble que celui qui n'a pas

la vraie foi ne peut pas recevoir le sacrement de baptême ». — La quatrième objection en appelle à ce que « l'infidélité est le plus grave des péchés, comme il a été dit dans la Seconde Partie (2^a-2^{ae}, q. 10, art. 3). Or, ceux qui demeurent dans le péché ne doivent pas être baptisés. Donc ne doivent pas l'être non plus ceux qui demeurent dans l'infidélité ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Grégoire » qui, « écrivant à l'évêque Quiricus, dit : *Nous apprenons de l'antique tradition des Pères que ceux qui sont baptisés, parmi les hérétiques, au nom de la Trinité, quand ils reviennent à la sainte Église sont rappelés au sein de leur mère l'Église ou par l'onction du chrême, ou par l'imposition des mains, ou par la seule profession de la foi.* Or, il n'en serait pas de la sorte, si la foi était requise de toute nécessité pour la réception du baptême » ; dans ce cas, en effet, il faudrait qu'on procède à un nouveau baptême purement et simplement.

Au corps de l'article, saint Thomas nous rappelle que « comme on le voit par ce qui a été dit (q. 63, art. 6 ; q. 66. art. 9), deux choses sont produites dans l'âme par le baptême, savoir : le caractère et la grâce. C'est donc d'une double manière » ou en un double sens et à un double titre, « qu'une chose peut être requise de toute nécessité pour le baptême. — D'abord, parce que sans cela on ne peut avoir la grâce, qui est l'effet dernier du sacrement. De cette manière, la foi droite est requise de toute nécessité pour le baptême ; parce que, selon qu'il est dit *aux Romains*, ch. III (v. 22), *la justice de Dieu est par la foi de Jésus-Christ.* — D'une autre manière, une chose est requise de toute nécessité pour le baptême, parce que sans elle le caractère du baptême ne peut pas être imprimé. De cette sorte, la foi droite du baptisé n'est pas requise de toute nécessité pour le baptême ; pas plus, d'ailleurs, que la foi droite de celui qui baptise : pourvu qu'on ait toutes les autres choses qui sont nécessaires au sacrement. C'est qu'en effet, le sacrement n'est point dû à la justice de l'homme qui donne ou qui reçoit le baptême, mais à la vertu de Dieu ».

La vraie foi est requise pour recevoir la grâce du sacrement, mais non pour recevoir le caractère. Le sacrement, en effet,

quant à la validité, ne dépend pas des dispositions du sujet mais bien de la vertu de Dieu. Une seule chose est requise, du côté du sujet : c'est qu'il soit, sous sa raison de sujet recevant le sacrement. Or, il est ainsi par l'intention. Donc pourvu que l'intention existe, rien plus n'est requis de sa part. — Cette doctrine est encore très importante. Par elle, nous montrons que l'Église a une véritable juridiction sur les hérétiques. Quiconque est baptisé est par là-même membre extérieur de l'Église, et, du même coup, il est soumis au gouvernement ecclésiastique, en ce qui est du droit foncier et primordial.

L'*ad primum* fait observer que « le Seigneur parle, en cet endroit » cité par l'objection, « du baptême selon qu'il conduit les hommes au salut en raison de la grâce sanctifiante : chose qui ne peut pas être sans la vraie foi. Et c'est pour cela qu'Il dit expressément : *celui qui, ayant cru, aura été baptisé, sera sauvé* ».

L'*ad secundum* répond dans le même sens. « L'Église entend baptiser les hommes pour qu'ils soient purifiés du péché ; selon cette parole d'Isaïe, ch. XXVII (v. 9) : *C'est là tout le fruit : que le péché soit enlevé.* Et voilà pourquoi, en ce qui est d'elle, elle n'entend donner le baptême qu'à ceux qui ont la vraie foi, sans laquelle il n'y a point de rémission des péchés. C'est pour cela qu'elle interroge ceux qui viennent au baptême, leur demandant s'ils ont la foi. Cependant, si quelqu'un reçoit le baptême hors de l'Église, sans la vraie foi », il sera baptisé, recevant le sacrement, mais « il ne recevra point ce sacrement pour son salut. Aussi bien saint Augustin dit (*Du baptême contre les Donatistes*, liv. IV, ch. I) : *L'Église, comparée au paradis, nous indique que les hommes peuvent sans doute recevoir, même en dehors d'elle, son baptême ; mais, en dehors d'elle, nul ne peut recevoir ou garder le salut de la béatitude* ».

L'*ad tertium* dit que « même celui qui n'a pas la foi droite en ce qui touche aux autres articles, peut avoir la foi droite au sujet du sacrement de baptême ; et, dès lors, il n'est pas empêché d'avoir l'intention de recevoir ce sacrement. Toutefois, même s'il n'a pas un sentiment vrai à l'endroit de ce sacrement, il suffit, pour sa réception, que le sujet ait l'intention

générale pour laquelle il se propose de recevoir le baptême comme le Christ l'a institué et comme l'Église le donne ». — Cette réponse confirme notre explication donnée plus haut quand il s'est agi de l'intention mentale au sens où en parlait saint Thomas dans l'*ad 2um* de l'article 8, question 64.

L'*ad quartum* déclare que « comme le sacrement de baptême ne doit pas être conféré à celui qui ne veut pas s'éloigner des autres péchés, de même aussi à celui qui ne veut pas abandonner l'infidélité. Cependant l'un et l'autre reçoit le sacrement, s'il lui est conféré, bien que ce ne soit pas pour le salut ».

En ce qui concerne la validité, pour le baptême des adultes, l'intention de recevoir ce que le Christ a institué ou ce que l'Église du Christ confère, est absolument requise. Mais il ne s'ensuit pas que la vraie foi soit requise aussi, parce que l'intention dont il s'agit peut se trouver sans la vraie foi. Elle en est indépendante. Cependant, il demeure que sans la vraie foi, on ne peut recevoir la grâce du baptême. Et voilà pourquoi l'Église, avant de recevoir quelqu'un au baptême, cherche d'abord à s'assurer de sa croyance.

Après avoir traité, en ce qui est des sujets du baptême considérés dans le détail de leurs espèces, de ce qui regardait les adultes, nous devons maintenant nous occuper de ce qui concerne les enfants. Là-dessus, saint Thomas se pose trois questions. D'abord, il se demande si les enfants, en général, peuvent et doivent être admis au baptême. Puis, il s'occupe de certaines difficultés particulières ayant trait, l'une aux enfants de parents juifs ou infidèles, l'autre aux enfants non encore sortis du sein maternel. — La première question va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IX.

Si les enfants doivent être baptisés?

Cet article offre un intérêt exceptionnel. La question qu'il résout a provoqué, depuis les premiers siècles de l'Église, des controverses très vives, parfois même des luttes sanglantes. De nombreuses erreurs se sont produites à son sujet. Une première fois, elles éclataient avec Pélage (il enseigna de 400 à 417) qui ne voulait pas qu'on baptise les enfants. Elles reprirent avec Pierre de Bruys — d'où le nom de Pétrobrusiens, donné à ses sectateurs (il était né en Dauphiné, et enseigna vers 1100). Au seizième siècle, elles revêtirent un caractère de véritable férocité avec les anabaptistes. Ceux-ci eurent pour père Thomas Münzer, ancien curé de Mulhouse (1522), qui, par ses prédications fanatiques, souleva le peuple et provoqua la terrible guerre des paysans (1525). Les anabaptistes rebaptisaient tous ceux qui avaient été baptisés en dehors de leur secte et ils s'attaquaient avec une particulière violence à la coutume catholique de baptiser les enfants. C'est surtout contre eux qu'est ordonné le canon XIII du concile de Trente (sess. VII[e]). Érasme introduisit une nouvelle erreur, celle d'où devait sortir, par une suite logique, le système naturaliste de Jean-Jacques Rousseau et le sophisme de la moderne libre-pensée. Son erreur est condamnée au canon XIV du même concile.

Les diverses raisons sur lesquelles se sont appuyées toutes ces erreurs, se trouvent résumées dans les trois objections que se pose ici saint Thomas. Ces objections veulent prouver que « les enfants ne doivent pas être baptisés ». — La première rappelle qu' « en celui qui vient au baptême est requise l'intention de recevoir le sacrement, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 7). Or, les enfants ne peuvent pas avoir cette sorte d'intention, n'ayant pas l'usage du libre arbitre. Donc il semble qu'ils ne peuvent pas recevoir le sacrement de baptême ». — La seconde objection arguë de ce que « le baptême est le *sa-*

crement de la foi, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 4, *ad 3^um^*; q. 39, art. 5; q. 66, art. 1, *ad 1^um^*). Or, les enfants n'ont pas la foi, qui consiste dans *la volonté de ceux qui croient*, ainsi que le dit saint Augustin, *sur saint Jean* (tr. XXVI). On ne peut pas dire, non plus, qu'ils sont sauvés dans la foi des parents, les parents étant quelquefois infidèles et devant plutôt ainsi, par leur infidélité, les faire condamner. Donc il semble que les enfants ne doivent pas être baptisés ». — La troisième objection en appelle à ce qu' « il est dit, dans la première épître de saint Pierre, ch. III (v. 21), que *le baptême sauve les hommes, non comme purification des souillures de la chair, mais comme interrogation de la bonne conscience devant Dieu*. Or, les enfants n'ont point de conscience bonne ou mauvaise, n'ayant pas l'usage de la raison; et il n'est pas à propos de les interroger, puisqu'ils n'ont pas l'intelligence. Donc les enfants ne doivent pas être baptisés ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Denys, au chapitre dernier de la *Hiérarchie Ecclésiastique* (part. III, § II) », où il est « dit : *Nos divins Chefs*, c'est-à-dire les Apôtres, *ont approuvé que les enfants soient admis au baptême* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler le parallèle établi par saint Paul entre Jésus-Christ, source de salut, et Adam, cause de damnation, pour tout le genre humain. Comme l'Apôtre le dit, *aux Romains*, ch. V (v. 17), *si par le délit d'un seul, la mort a régné par un*, savoir Adam, *à bien plus forte raison ceux qui reçoivent l'abondance de la grâce et du don de la justice régneront dans la vie par un, Jésus-Christ* ». Ainsi donc, au témoignage de l'Apôtre, et c'est l'évidence même, en Jésus-Christ source de salut, il ne peut y avoir, relativement au genre humain, en extension et en efficacité, une vertu moindre qu'en Adam cause de damnation. « Or, les enfants contractent du péché d'Adam le péché originel : la preuve en est qu'ils sont soumis à la mortalité, laquelle *a passé en tous* par le péché du premier homme, comme l'Apôtre le dit, au même endroit (v. 12). Il s'ensuit qu'à bien plus forte raison les enfants peuvent recevoir la grâce par le Christ pour régner dans la vie éternelle. D'autre

part, le Seigneur Lui-même dit, en saint Jean, ch. III (v. 5) : *à moins que quelqu'un ne soit né de nouveau de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut pas entrer dans le royaume de Dieu.* Par conséquent, il a été nécessaire de baptiser les enfants, afin que, si par Adam ils ont encouru la damnation en naissant, par le Christ ils obtiennent le salut en naissant de nouveau ». Cette première raison est la raison essentielle, nécessaire, absolue, démonstrative, et qui ne souffre aucune réplique sur la question qui nous occupe. — Une autre raison, d'ordre accidentel et secondaire, bien que très importante, d'ailleurs, est apportée par saint Thomas. C'est une raison de convenance ou de meilleure adaptation pour l'épanouissement ultérieur de la vie chrétienne reçue au baptême. « Il convenait aussi de baptiser les enfants », même avant l'usage de la raison et dès l'âge le plus tendre, « afin que nourris, dès l'enfance, dans les choses qui appartiennent à la vie chrétienne, ils y persévèrent plus tard avec plus de fermeté ; selon cette parole du livre des *Proverbes*, ch. XXII (v. 6) : *Le jeune homme entré dans sa voie, même quand il sera devenu vieux, n'en reviendra pas.* Et cette raison est enseignée par saint Denys, au chapitre dernier de la *Hiérarchie Ecclésiastique* » (endroit précité).

L'*ad primum* répond à l'argument qui est un des plus spécieux et que le rationalisme de nos jours a vulgarisé contre la pratique, en usage dans l'Église, de baptiser les enfants avant qu'ils puissent disposer d'eux-mêmes. « La régénération spirituelle qui se fait par le baptême ressemble en quelque manière à la nativité charnelle, en ce sens que comme les enfants renfermés dans le sein de leur mère ne reçoivent point par eux-mêmes la nourriture mais sont sustentés par la nourriture de la mère, de même aussi les enfants qui n'ont pas l'usage de la raison, comme renfermés dans le sein de leur mère l'Église, reçoivent le salut, non point par eux-mêmes, mais par l'acte de l'Église. Aussi bien saint Augustin dit, au livre *De la rémission des péchés* (livre I, ch. XXV) : *Notre mère l'Église prête aux enfants sa bouche maternelle, afin qu'ils soient imbus des saints mystères ; car ils ne peuvent encore par leur propre cœur croire à l'effet d'être justifiés, ni, de leur propre bouche, confesser la foi*

pour le salut. Et si vraiment on les appelle fidèles, pour cette raison que par les paroles de ceux qui les portent ils confessent en quelque manière la foi, pourquoi ne les tiendrait-on pas pour pénitents, dès là que par les paroles aussi de ceux qui les portent, ils sont montrés renoncer au démon et au monde? Et, par la même raison, on peut dire qu'ils ont l'intention, non point par un acte d'intention personnelle, alors qu'eux-mêmes parfois résistent et pleurent, mais par l'acte de ceux qui les présentent ».

On aura remarqué, dans cette réponse, la comparaison si appropriée et si riche, faite par saint Thomas, entre les enfants renfermés dans le sein de leur mère et les tout-petits que l'Église porte en quelque sorte dans son sein spirituel. Personne ne dira que la mère attente à la dignité ou aux droits de son enfant, parce que, tandis qu'elle le porte dans son sein, elle se nourrit pour lui et le fait vivre en se nourrissant elle-même. Il en est de même, dans l'ordre spirituel, de l'Église, qui porte, en quelque sorte, dans son sein maternel, les tout-petits encore incapables de pourvoir à leur salut et y pourvoit en leur nom, ou à leur place. L'Église a le droit, elle a le devoir de veiller au salut des petits enfants non encore doués de l'usage de leur raison. Elle a le droit de s'engager en leur nom, de promettre en leur nom, de se lier en leur nom, dans la personne des parents ou des parrains, à des obligations déterminées, si, pour que ces enfants reçoivent le sacrement du salut, il est nécessaire qu'ils promettent, qu'ils s'engagent, qu'ils se lient, alors qu'ils ne peuvent point le faire par un acte personnel. Mais si l'Église a ce droit, comment pourrait-on dire que l'enfant, une fois arrivé à l'âge de raison, devra, pour que l'obligation tienne, la ratifier, la faire sienne, sans quoi elle devient nulle et sans valeur. L'obligation existe et il est de sa nature de demeurer toujours ; car elle a été contractée pour toujours. L'enfant n'a pas à délibérer s'il doit promettre ou non, s'engager ou non, se lier ou non. La promesse est faite ; l'engagement est pris, le lien est contracté. L'enfant, venu à l'âge de raison, n'a qu'à prendre connaissance de ce qui est à l'effet de s'y conformer adéquatement. Non moins que l'adulte

qui s'est engagé dans la pleine conscience de sa liberté, l'enfant devenu adulte ira, lui aussi, contre la justice la plus stricte, s'il refuse de se soumettre à n'importe laquelle des obligations qu'entraîne après lui le baptême. Et, par conséquent, pour lui non moins que pour le baptisé adulte, l'Église aura le droit d'intervenir, le droit de réclamer, le droit de punir. C'est la doctrine fixée par le concile de Trente, dans le canon XIV, auquel nous avions fait allusion : « Si quelqu'un dit que ces sortes d'enfants baptisés, quand ils arrivent à l'âge d'adultes, doivent être interrogés sur le point de savoir s'ils veulent ratifier ce que les parrains ont promis en leur nom au moment de leur baptême, et s'ils répondent négativement ils doivent être laissés à leur libre arbitre et ne pas être contraints à la vie chrétienne par aucune peine sinon qu'on les écarte de la participation à l'Eucharistie et aux autres sacrements, jusqu'à ce qu'ils viennent à résipiscence, qu'il soit anathème ».

De cette doctrine, il ne faudrait pas conclure, comme il semble bien que Cajétan a voulu le faire, que s'il s'agit d'un adulte inconscient ou indifférent, qui n'a pas de volonté contraire mais qui n'a pas non plus d'intention positive, il pourra lui aussi être baptisé et lié par les obligations du baptême. La parité ne vaut pas. L'Église, en effet, a l'intention de s'engager au nom de l'enfant, qui, lui, ne peut pas personnellement s'engager. Mais elle n'a nullement l'intention de s'engager au nom de l'adulte, qui, lui, peut s'engager en son nom personnel. La distinction et la différence est nettement marquée dans le Catéchisme du concile de Trente. Au paragraphe XXXVIII de la Deuxième Partie, nous lisons ces paroles : « Le baptême ne doit être donné qu'à ceux-là seulement qui le reçoivent de leur plein gré et le voulant bien. Aussi nous remarquons qu'il a toujours été observé, par une sainte tradition, que le baptême ne soit administré à personne sans qu'au préalable on ait interrogé le sujet pour savoir s'il veut être baptisé. Et l'on ne doit pas estimer que cette volonté fasse défaut, même dans les tout petits, puisque la volonté de l'Église qui promet pour eux n'est aucunement obscure ». Saint Thomas lui-même va nous dire, à l'*ad tertium*, que « l'enfant est interrogé dans la per-

sonne des autres : *per alias interrogatur* ». Mais poursuivons la lecture de son texte.

L'*ad secundum* nous montre quel est le vrai rôle du parrain ou des parents quand ils présentent l'enfant au baptême. « Comme le dit saint Augustin, écrivant à Boniface (*Contre deux lettres des Pélagiens*, liv. I, ch. XXII), *dans l'Église du Sauveur, les petits enfants croient par les autres, comme c'est aussi des autres qu'ils ont contracté les péchés remis dans le baptême*. Le salut de ces enfants n'est pas empêché, non plus, du fait que les parents sont infidèles ; parce que, comme saint Augustin le dit encore, écrivant au même Boniface (Ép. XCVIII, n. 4), *les petits enfants sont présentés pour recevoir la grâce spirituelle; non pas tant par ceux qui les portent de leurs mains (quoique par ceux-là aussi, quand ils sont de vrais fidèles) que par la société universelle des saints et des fidèles. Tous ceux-là, en effet, sont compris offrir ou présenter les enfants à qui il plaît qu'on les présente et dont la charité les adjoint à la communion de l'Esprit-Saint*. Pareillement, l'infidélité des propres parents, même si après le baptême ils s'efforçaient de les faire participer aux sacrifices des démons, ne nuit pas aux enfants. C'est qu'en effet, comme le dit toujours saint Augustin, au même endroit (n. 1), *l'enfant, une fois engendré par la volonté des autres, dans la suite ne peut pas être astreint par le lien de l'iniquité d'autrui s'il n'y consent pas de sa volonté propre ; selon cette parole* d'Ézéchiel, ch. XVIII (v. 4) : *Comme l'âme du père m'appartient, de même aussi m'appartient l'âme du fils : l'âme qui aura péché sera celle qui mourra. Que si l'âme de l'enfant a contracté d'Adam ce que la grâce de ce sacrement délie, c'est parce qu'elle n'était pas encore une âme vivant à l'état séparé*. La foi, au contraire, d'un sujet, bien plus de toute l'Église est utile à l'enfant par l'opération du Saint-Esprit qui unit l'Église et communique les biens de l'un à l'autre ». — On remarquera cette dernière déclaration de saint Thomas sur l'action du Saint-Esprit dans l'Église, trait d'union personnel qui unit ensemble les divers membres et réalise la communion des saints : *per operationem Spiritus Sancti qui unit Ecclesiam et bona unius alteri communicat*.

L'*ad tertium* déclare expressément que « comme l'enfant, quand il est baptisé, ne croit point par lui-même, mais par les autres, de même aussi il est interrogé par les autres, et ceux-ci interrogés confessent la foi de l'Église en la personne de l'enfant qui est agrégé à cette foi par le sacrement de la foi. Quant à la conscience bonne, l'enfant l'acquiert même en sa propre personne, non pas d'une façon actuelle », ou en ce sens qu'il lui soit donné d'en produire tout de suite les actes, « mais d'une façon habituelle, par la grâce sanctifiante » que la baptême lui confère avec tout le cortège des vertus et des dons.

L'Église a un droit inaliénable à baptiser les enfants ; c'est même pour elle un devoir sacré. — Faut-il en conclure que toujours, et dans tous les cas, elle le puisse ou le doive. Si, par exemple, les parents de l'enfant, des parents qui ne sont pas chrétiens, ne veulent pas qu'il soit baptisé, l'enfant pourra-t-il, devra-t-il, malgré cette volonté formelle des parents, être baptisé ? Telle est la nouvelle question que se pose maintenant saint Thomas. Elle est, nous l'allons voir, du plus haut intérêt. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article X.

Si les enfants des Juifs ou des autres infidèles doivent être baptisés même contre le gré de leurs parents ?

La question que se pose ici saint Thomas, il se l'était posée, et dans les mêmes termes, à l'article 12 de la question 10, dans la *Secunda-Secundæ*. La doctrine est la même dans les deux articles. Les trois objections que nous allons trouver ici et leurs trois réponses sont littéralement les mêmes dans l'article précité, sauf qu'elles sont précédées et suivies d'une première et d'une cinquième objection. L'argument *sed contra* diffère. Mais le corps de l'article offre de très grandes ressemblances. Seulement, dans l'article de la 2^a-2^{ae}, au début du corps de l'article, saint Thomas appuyait beaucoup sur l'autorité de la coutume

dans l'Église. Les deux raisons qu'il donne ici étaient là-bas ; mais dans un ordre inverse : la première était la deuxième, et vice versa. Ces différences, malgré les notables ressemblances, suffiraient pour justifier la position des deux articles. Cependant, elles n'en sont pas l'unique ni la vraie raison. La vraie raison est que ce même article était nécessaire dans les deux questions pour l'exposé intégral de chacune d'elles. Dans la 2^{a}-2^{ae}, il était question du péché d'infidelité ; et il fallait montrer les conséquences qu'il entraîne, même au point de vue du droit. D'où la question de savoir si les parents infidèles pouvaient perdre leurs droits sur leurs enfants, au point de se les voir légitimement ravir à l'effet de les baptiser, contre leur gré. Ici, il est question de ceux qui peuvent recevoir le baptême. D'où l'article de savoir si les enfants des parents juifs ou infidèles peuvent être baptisés contre le gré de leurs parents.

Trois objections veulent prouver que « les enfants des Juifs ou autres infidèles doivent être baptisés, même contre le gré des parents ». — La première déclare qu' « il faut plus subvenir à l'homme contre le péril de la mort éternelle que contre le péril de la mort temporelle. Or, à l'enfant qui se trouve en péril de mort temporelle il faut subvenir, même si les parents avaient la méchanceté de s'y opposer. Donc, à bien plus forte raison, il faut subvenir aux petits enfants des infidèles contre le péril de mort éternelle, même si les parents s'y opposent ». — La seconde objection fait observer, en se plaçant dans le droit de la société antique, que « les enfants des esclaves sont esclaves et au pouvoir des maîtres. Or, les Juifs sont les esclaves des rois et des princes chrétiens ; et, aussi, tous autres infidèles, quels qu'ils soient. Donc, sans aucune injustice, les princes » chrétiens « peuvent faire baptiser les enfants des Juifs ou des autres esclaves infidèles ». — La troisième objection arguë de ce que « tout homme appartient plus à Dieu, de qui il a son âme, qu'au père charnel, de qui il a le corps. Ce n'est donc pas chose injuste, si les petits enfants des infidèles sont enlevés aux parents charnels et consacrés à Dieu par le baptême ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « dans les Décrets, dist. XLV, reproduisant une décision du Concile de Tolède, il

est dit : *Au sujet des Juifs, le saint concile ordonne que désormais on ne fasse violence à personne pour qu'ils croient : ces hommes-là, en effet, ne doivent pas être sauvés contre leur gré, mais avec leur consentement, pour que la forme de la justice soit sauvegardée dans son intégrité* ». Nous allons voir, au corps de l'article, que l'enfant, jusqu'à ce qu'il ait l'usage de la raison, appartient au père dans les choses de la vie spirituelle. Et, par suite, ce serait faire violence au père lui-même que de baptiser son enfant, s'il ne le veut pas.

Au corps de l'article, saint Thomas commence par poser le dilemme qui était sous-entendu dans l'argument *sed contra* : « Les enfants, fils des infidèles, ou bien ont l'usage de la raison, ou ils ne l'ont pas. — S'ils ont l'usage de la raison, déjà, pour ce qui est du droit divin ou du droit naturel, ils commencent à être en leur propre puissance. Et c'est pourquoi, de leur propre volonté, contre le gré des parents, ils peuvent recevoir le baptême, comme », arrivés à l'âge de puberté, « ils peuvent contracter mariage. Il suit de là que ces enfants peuvent être conseillés et amenés à recevoir le baptême. — Mais, s'ils n'ont pas encore l'usage du libre arbitre, selon le droit naturel ils sont confiés au soin des parents, tout le temps où ils ne peuvent pas pourvoir eux-mêmes à la disposition de leur vie. C'est, du reste, pour cela qu'il est dit des enfants des anciens qu'*ils étaient sauvés dans la foi des parents*. Par conséquent, ce serait aller contre la justice naturelle, si de tels enfants, contre le gré des parents, étaient baptisés ; comme si quelqu'un, ayant l'usage de la raison était baptisé contre son gré. Ce serait aussi chose dangereuse de baptiser de la sorte les enfants des infidèles ; parce que facilement ils pourraient retourner à l'infidélité, en raison de l'affection naturelle pour les parents. Et c'est pourquoi il n'est pas dans la coutume de l'Église que les enfants des infidèles, quand les parents sont opposés, soient baptisés ».

L'*ad primum* répond que même « à la mort corporelle nul ne doit être arraché contre l'ordre du droit civil ; par exemple, si quelqu'un est condamné à mort par son juge, nul ne doit, par la violence, l'arracher à la mort. Et, pareillement, nul ne doit briser l'ordre du droit naturel qui fait que le fils est confié

au soin du père, pour le libérer du péril de la mort éternelle ». Cette réponse, comme la doctrine du corps de l'article, doit s'entendre des cas ordinaires et normaux, si l'on peut ainsi dire, de la vie. Elle ne préjudicie en rien à la possibilité de subvenir, par le baptême, même contre le gré des parents, à un enfant qui serait en péril imminent de mort : dans ce cas, le droit naturel lui-même est celui de l'extrême nécessité qui fait que tous peuvent et doivent subvenir, selon qu'ils en ont le moyen. L'Église précise comme il suit, dans son nouveau Code, le point de doctrine que nous signalons : « Un enfant d'infidèles, même si les parents s'y opposent, est baptisé licitement, quand il se trouve en tel péril de vie qu'on peut prévoir prudemment qu'il mourra avant qu'il ait atteint l'usage de la raison ». (can. 750).

L'*ad secundum* dit que « les Juifs sont esclaves des princes » chrétiens, au sens ou « par mode de servitude civile », c'est-à-dire dans l'ordre du droit positif existant parmi les hommes et réglé par eux ; « mais cette servitude n'exclut point l'ordre du droit naturel ou divin ». — Les conditions ne sont plus les mêmes aujourd'hui. On pourrait même dire qu'elles sont renversées, à considérer surtout l'influence mondiale des Juifs dans l'ordre politique et financier. Par conséquent, l'objection ne s'applique plus.

L'*ad tertium* a une remarque d'une portée infinie et qui achève de projeter, sur le point en question, la clarté la plus vive. Saint Thomas déclare que « l'homme est ordonné à Dieu par la raison, par laquelle il peut connaître Dieu. Il suit de là que l'enfant, avant qu'il ait l'usage de la raison, d'ordre naturel est ordonné à Dieu par la raison des parents au soin desquels il est naturellement confié et c'est selon leur disposition que doivent être exécutées à son endroit les choses d'ordre divin ». Combien plus devra-t-il en être ainsi pour les choses d'ordre humain ou civil et politique. On voit par là ce qu'a d'anti-naturel et d'anti-humain, la prétention de ceux qui voudraient usurper sur les droits des parents et leur enlever leurs enfants pour en disposer à leur gré dans l'ordre de l'éducation ou de l'instruction. Déjà plusieurs fois, nous avons eu l'occasion de souligner cette pré-

tention usurpatrice. On ne saurait jamais trop la réprouver, au nom du droit naturel le plus sacré.

Quand il s'agit de parents infidèles ou Juifs, qui n'ont jamais appartenu à l'Église par le baptême ou par la foi jurée, il n'est point permis de leur faire violence dans leur personne ou dans la personne de leurs enfants pour les contraindre aux choses de la foi et au baptême qui en est le sacrement : leurs enfants sont une partie d'eux-mêmes, et, dans l'ordre de la vie spirituelle, jusqu'à ce que ces enfants soient arrivés à l'âge de discrétion et puissent librement disposer d'eux-mêmes, il ne doit être rien fait, à leur sujet, que du consentement ou par la volonté libre des parents. — Un dernier point nous reste à considérer au sujet des enfants. C'est le cas des enfants non encore sortis du sein maternel. Peut-on les baptiser? Y a-t-il un moyen quelconque de faire parvenir jusqu'à eux le sacrement de la régénération? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article XI.

Si les enfants qui existent dans le sein maternel peuvent être baptisés?

Quatre objections veulent prouver que « les enfants qui existent dans le sein maternel peuvent être baptisés ». — La première déclare que « le don du Christ est plus efficace pour le salut que le péché d'Adam pour la condamnation, ainsi que l'Apôtre le dit, *aux Romains*, ch. v (v. 15 et suiv.). Or, les enfants qui existent dans le sein maternel sont condamnés pour le péché d'Adam. Donc, à plus forte raison, ils peuvent être sauvés par le don du Christ. Et puisque ce don est fait par le baptême, il s'ensuit que les enfants qui existent dans le sein maternel peuvent être baptisés ». — La troisième objection arguë de ce que « la mort éternelle est pire que la mort temporelle. Or, de deux maux il faut choisir le moindre. Si donc l'enfant qui existe dans le sein de la mère ne peut pas être baptisé, il serait mieux que le sein de la mère

fût ouvert et que l'enfant extrait par force fût baptisé, plutôt que de laisser l'enfant se perdre éternellement parce qu'il sera mort sans baptême ». — La quatrième objection dit qu' « il arrive parfois qu'une partie de l'enfant sort avant les autres; comme il est marqué dans la *Genèse*, ch. XXXVIII (v. 27 et suiv.), qu'au moment où Thamar enfantait, *alors que les enfants sortaient, l'un d'eux tendit la main et la sage-femme y attacha un fil écarlate, en disant : Celui-ci sortira le premier. Mais l'enfant ayant retiré la main, ce fut l'autre enfant qui sortit.* Or, il se peut qu'en pareil cas il y ait danger de mort. Il semble donc bien que cette partie doive être baptisée, l'enfant étant encore dans le sein maternel ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Augustin, dans son épître *à Dardanus* (ch. IX), où il est « dit : *Nul ne renaît à moins d'être né au préalable.* Or, le baptême est une certaine régénération spirituelle. Donc un sujet ne doit pas être baptisé avant qu'il ne soit né » et sorti « du sein » maternel.

Au corps de l'article, saint Thomas formule un principe qui doit tout commander ici; savoir qu' « il est de nécessité pour le baptême que le corps du sujet à baptiser soit d'une certaine manière lavé par l'eau; puisque le baptême est une certaine ablution, comme il a été dit plus haut (q. 66, art. 1). Or, le corps de l'enfant, avant qu'il soit né » ou sorti « du sein » maternel, « ne peut, en aucune manière être lavé par l'eau; à moins qu'on ne dise que l'ablution baptismale dont le corps de la mère serait lavé parvient à l'enfant existant dans son sein. Mais cela ne peut pas être : soit parce que l'âme de l'enfant, qui devrait être sanctifiée par le baptême, est distincte de l'âme de la mère », et, par suite, bien que l'âme de la mère fût atteinte en atteignant son corps, l'âme de l'enfant ne le serait pas; « soit parce que le corps de l'enfant animé est déjà formé », constituant un tout spécifique, « et, par conséquent, se trouve distinct du corps de la mère. Il suit de là que le baptême dont la mère est baptisée ne rejaillit point sur l'enfant qui existe dans son sein. Aussi bien saint Augustin dit *contre Julien* (liv. VI, ch. XIV, n. 43) : *Si au corps de la mère appartenait ce qui est conçu en elle, au point qu'on le tînt pour une par-*

tie d'elle-même, on ne baptiserait pas l'enfant dont la mère a été baptisée, sous le coup d'un péril de mort, quand elle le portait dans son sein. Or, puisque, de fait, lui aussi, savoir l'enfant, *est baptisé* », quand il vient au monde, « *il s'ensuit que lorsqu'il était dans le sein de sa mère, il n'appartenait pas au corps de celle-ci.* Il demeure donc qu'en aucune manière les enfants qui existent dans le sein maternel ne peuvent être baptisés ».

Cette conclusion se doit entendre dans le sens de l'article. Il s'agit manifestement des enfants renfermés dans le sein maternel, de telle sorte qn'on ne puisse en aucune manière faire parvenir jusqu'à eux l'eau du baptême. Mais si, d'une manière quelconque et parce que l'orifice du sein maternel laisserait déjà entrevoir l'enfant, il était possible de faire parvenir l'eau jusqu'à lui, il faudrait tenter de le baptiser, dût-on user de la formule du baptême sous condition. Toutefois, parce qu'il peut y avoir doute sur la réalité ou la validité d'un baptême fait de la sorte, il faudrait aussi, dans le cas où l'enfant serait encore en vie quand ensuite il serait venu hors du sein maternel, procéder à un nouveau baptême sous condition ; conformément à une prescription de la Sacrée Congrégation du Concile en date du 12 juillet 1794.

L'*ad primum* est à noter avec le plus grand soin. Saint Thomas, répondant à l'objection qui invoquait la surabondance du don du Christ par rapport à la malédiction encourue en Adam pour quiconque est venu de lui par voie de génération naturelle, déclare que « les enfants qui existent dans le sein maternel ne sont pas encore venus à la lumière pour mener avec les autres hommes la vie » des êtres humains. « Il suit de là qu'ils ne peuvent pas être soumis à l'action des hommes pour recevoir par leur ministère les sacrements qui conduisent au salut ». Et donc la voie ordinaire du salut, qui est celle de la réception des sacrements administrés par les hommes, n'est pas à la portée de ces enfants. Il n'y a pas de possibilité, pour les hommes, de subvenir par le moyen des sacrements, au besoin de ces enfants dans l'ordre du salut. « Toutefois », ajoute saint Thomas, si ces enfants ne peuvent pas être soumis à l'action des hommes, « ils peuvent être sou-

mis à l'action de Dieu, devant qui ils vivent, à l'effet d'obtenir, par un certain privilège, la sanctification de la grâce ; comme on le voit pour ceux qui ont été sanctifiés dans le sein de leur mère » : on tient que c'est le cas pour Jérémie et Jean-Baptiste ; et, plus encore, le privilège dont il s'agit a été, d'une façon toute spéciale, celui de la glorieuse Vierge Marie dans son immaculée conception. — Nous voyons, par cette réponse, que saint Thomas, tout en maintenant la loi rigoureuse et absolue du baptême pour tout être humain vivant parmi les hommes, réserve les droits de la toute-puissance et de la miséricorde de Dieu au sujet des enfants qu'il n'est pas au pouvoir des hommes d'atteindre par leur action en vue de les faire bénéficier du sacrement. Les hommes ne peuvent rien directement pour le salut de ces enfants. Mais, s'il plait à Dieu d'accorder à tel ou tel, par mode de privilège, la grâce de la rédemption dans le Christ, il ne tient qu'à Lui de le faire. On comprend, dès lors, quelle importance il y a, pour des parents chrétiens, à vivre dans une particulière ferveur à l'effet d'obtenir de Dieu, ou bien que leurs enfants puissent recevoir le sacrement de baptême, ou, si, dans les conseils de sa Prédestination et de sa Providence, Dieu ne permettait pas que cela fût possible, qu'il lui plût de leur accorder, par privilège, la grâce du salut. On ne pourra jamais savoir, à moins d'une révélation, si cette grâce est accordée, mais saint Thomas ne la tient pas pour impossible. Et cette seule possibilité, affirmée ici expressément par le Saint Docteur, est de nature à adoucir ce qu'il y a de particulièrement douloureux, pour des parents chrétiens, dans le fait d'avoir perdu tel enfant avant qu'il fût encore né et sans qu'on ait pu en aucune manière lui conférer le sacrement de baptême.

L'*ad secundum* précise encore et complète la doctrine exposée au corps de l'article. « Tout membre intérieur de la mère est quelque chose d'elle pour la continuation et l'union de la partie matérielle au tout. Mais l'enfant qui existe dans le sein de la mère », s'il lui appartient en quelque manière, « est quelque chose d'elle par une certaine attache de deux corps distincts. Et, par suite, la raison n'est pas la même » de part et d'autre.

L'*ad tertium* est péremptoire. Il ne laisse aucun doute sur la conduite à tenir. Tant que la mère est vivante et qu'il peut y avoir un danger sérieux pour sa vie à effectuer une opération quelconque qui tendrait à extraire violemment l'enfant sous prétexte de le baptiser, il est absolument défendu de rien tenter en ce sens. « *Il ne faut pas faire le mal pour amener le bien*, comme il est dit *aux Romains*, ch. III (v. 8). Et c'est pourquoi l'on ne doit pas donner la mort à la mère pour baptiser l'enfant. — Toutefois, si la mère étant morte, l'enfant était encore vivant dans son sein, on devrait ouvrir le sein pour baptiser l'enfant ».

L'*ad quartum* répond qu' « il faut attendre que l'enfant soit totalement sorti du sein maternel pour le baptême, à moins qu'il n'y ait péril de mort. Toutefois, si ce péril existe, et que la tête de l'enfant sorte la première, comme c'est en elle que se fondent les sens, il faut donner le baptême; et s'il arrive que l'enfant naisse totalement, il ne doit pas ensuite être rebaptisé. Il semble d'ailleurs qu'il faut agir de même, quelque autre partie du corps qui sorte la première, en cas de péril de mort. Cependant, comme en aucune des autres parties l'intégrité des sens extérieurs n'existe comme dans la tête, d'aucuns pensent qu'en raison du doute, quelque autre partie du corps qui ait été lavée, il faut, après la naissance parfaite, rebaptiser l'enfant, sous cette forme : *Si tu n'es pas baptisé, je te baptise*, etc. ».

Il ne nous reste plus, pour terminer cette grande question des sujets qui peuvent recevoir le baptême, qu'à examiner un dernier point. C'est celui qui a trait à des sujets participant tout ensemble des enfants et des adultes : les êtres humains, en âge de raison, mais privés de l'usage de leur raison. Saint Thomas va s'en occuper à l'article qui suit.

Article XII.

Si les fous furieux et les êtres humains privés de raison doivent être baptisés?

Trois objections veulent prouver que « les fous furieux et les êtres humains sans raison ne doivent pas être baptisés ».

— La première rappelle que « pour la réception du baptême l'intention est requise en celui qui est baptisé, comme il a été dit plus haut (art. 7). Or, les fous furieux et les êtres humains sans raison, parce qu'ils n'ont point l'usage de la raison ne peuvent avoir qu'une intention sans ordre. Donc ils ne peuvent pas être baptisés ». — La seconde objection fait observer que « l'homme est au-dessus des autres animaux par cela qu'il a la raison. Or, les fous furieux et les êtres humains idiots n'ont pas l'usage de la raison; et parfois même il n'y a aucun espoir qu'ils l'aient un jour, à la différence des enfants chez lesquels on l'attend. Il semble donc que comme les animaux ne sont pas baptisés, de même aussi les fous furieux et les idiots ne doivent point l'être ». — La troisième objection déclare que « l'usage de la raison est davantage lié dans les fous furieux et dans les idiots, qu'il ne l'est en ceux qui dorment. Or, le baptême n'a pas coutume d'être donné à ceux qui dorment. Par conséquent, il ne doit pas être donné aux idiots et aux fous furieux ».

L'argument *sed contra* ne prouve pas directement pour les fous; il prouve d'une façon générale en montrant que le baptême peut être validement conféré à ceux qui n'ont pas actuellement conscience de leurs actes. « Saint Augustin dit », en effet, « au livre IV de ses *Confessions* (ch. IV), parlant d'un sien ami, que *tout espoir à son sujet étant perdu, il fut baptisé*. Et cependant le baptême eut en lui son efficacité. Donc aussi quelquefois le baptême peut être donné à ceux qui sont privés de l'usage de la raison ». — Le passage des *Confessions* cité dans cet argument *sed contra* était reproduit par saint Thomas, d'une façon plus complète, dans l'objection première de l'article 3, question 113, *Prima-Secundæ*.

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu' « à l'endroit des idiots et des furieux il faut distinguer. — Quelques-uns, en effet, sont tels depuis leur naissance, n'ayant jamais d'intervalle lucide, et dans lesquels même n'apparaît aucun usage de la raison. Au sujet de ceux-là, quant à la réception du baptême, il semble qu'on doit porter le même jugement que pour les enfants baptisés dans la foi de l'Église, comme il

a été dit plus haut. — D'autres sont privés de raison, qui sont tombés dans cet état après avoir eu leur raison saine. Ceux-là doivent être jugés selon la volonté qu'ils eurent quand ils étaient sains d'esprit. Il suit de là que si alors apparut en eux la volonté de recevoir le baptême, on doit le leur donner dans l'état de furie ou de démence, même si à ce moment ils s'y opposent. Sans cela, si aucune volonté n'apparut en eux quand ils étaient sains d'esprit, ils ne doivent pas être baptisés. — Il en est d'autres qui même s'ils sont en état de folie ou d'idiotie depuis leur naissance, ont cependant quelques intervalles lucides dans lesquels ils peuvent user de la droite raison. Il suit de là que s'ils ont voulu en ces moments être baptisés on peut les baptiser même quand ils se trouvent dans l'état de démence. On doit même, dans ce cas, leur donner le sacrement, si l'on redoute quelque péril; en dehors de ce danger, il est mieux d'attendre le moment où ils seront sains d'esprit afin que le sacrement soit reçu plus dévotement. Que si dans les moments d'intervalle lucide, n'apparaît pas en eux la volonté de recevoir le baptême, ils ne doivent pas être baptisés quand ils sont dans l'état de démence. — Enfin, il en est qui sans être totalement sains d'esprit, usent cependant de la raison assez pour pouvoir penser à leur salut et comprendre la vertu du sacrement. De ceux-là il faut juger comme de ceux qui se trouvent sains d'esprit, lesquels sont baptisés alors qu'ils le veulent, non contre leur gré ». — La doctrine de saint Thomas dans ce corps d'article a été presque littéralement reproduite par le Catéchisme du Concile de Trente (2e partie, ch. XXXIX). C'est donc, à n'en pas douter, la doctrine même de l'Église.

L'*ad primum* déclare que « les idiots ou les fous qui n'eurent jamais et qui n'ont pas l'usage de la raison sont baptisés en vertu de l'intention de l'Église; comme c'est par l'acte de l'Église qu'ils croient et qu'ils se repentent, ainsi qu'il a été dit plus haut, au sujet des enfants (art. 9). Quant à ceux qui à un moment donné eurent ou ont encore l'usage de la raison, ils sont baptisés selon l'intention propre qu'ils ont ou qu'ils eurent dans le temps de leur esprit lucide ».

L'*ad secundum* répond que « les fous et les idiots sont privés

de l'usage de la raison accidentellement, c'est-à-dire à cause de quelque empêchement de l'organe corporel ; et non point par défaut de l'âme raisonnable, comme les animaux au-dessous de l'homme. Et c'est pourquoi la raison n'est pas la même » de part et d'autre ; comme le voulait à tort l'objection.

L'*ad tertium* dit que « ceux qui dorment ne doivent pas être baptisés, à moins qu'il n'y ait un péril imminent. Auquel cas ils doivent être baptisés si auparavant est apparue en eux la volonté de recevoir le baptême, comme il a été dit au sujet de ceux qui n'ont pas leur raison. C'est ce que saint Augustin raconte, au livre IV de ses *Confessions* (dans le passage que citait l'argument *sed contra*), touchant son ami, qui *fut baptisé sans le savoir*, en raison du péril de mort ».

De la question que nous venons de lire il résulte que tous les hommes sans exception sont tenus, après la venue du Christ, de recevoir le baptême pour être sauvés ; en ce sens toutefois que s'il y a impossibilité absolue de recevoir en réalité ce sacrement, le désir seul, pourvu qu'il procède d'une foi vive, peut suffire au salut. Quant à ce qui est du moment même où on doit recevoir le sacrement de baptême, il y a là-dessus des règles établies par l'Église auxquelles on doit se soumettre. Ces règles, d'ailleurs, sont très sages. En ce qui est des enfants, elles prescrivent le baptême le plus tôt possible ; et cela à cause du danger que les enfants, en raison de leur fragilité même, seraient exposés à courir. Mais, pour les adultes, où la même raison n'existe pas, il est requis un certain laps de temps et même certaines époques ont été fixées par l'Église afin qu'ils puissent mieux se préparer au baptême et le recevoir avec plus de fruit et de solennité. Telles sont les règles pour tous les hommes en général. Mais il peut se présenter et il se présente, en effet, certaines difficultés spéciales, quand on considère les hommes rangés sous telle ou telle catégorie particulière. C'est ainsi que certaines difficultés spéciales se présentent au sujet de la pleine efficacité ou de la validité du baptême pour les adultes ; au sujet de la licéité du baptême pour les enfants ; au sujet de la possibilité du baptême

pour les fous. S'il s'agit des adultes, ils ne peuvent recevoir le plein effet du baptême, c'est-à-dire, en même temps que le caractère, la grâce, que s'ils ont renoncé au péché et s'ils ont le ferme propos de vivre saintement à l'avenir; mais s'ils ont cela et qu'ils reçoivent le baptême, ils n'ont pas à satisfaire pour leurs péchés passés : ce qui explique pourquoi l'on n'a pas non plus à entendre leur confession auparavant. Quant à la validité, elle ne peut exister pour eux que s'ils ont l'intention de recevoir le baptême : la vraie foi n'est pas requise. Pour les enfants, à les considérer en général, ils peuvent et doivent recevoir le baptême; parce que, quand bien même ils n'aient pas l'intention que nous avons dit être requise, l'Église y supplée : elle-même a l'intention pour eux. Cependant, comme la justice naturelle comporte que le soin de veiller sur les enfants revienne aux parents, on ne doit pas, quand il s'agit de parents infidèles ou Juifs, baptiser leurs enfants sans leur consentement. Les enfants non encore nés ou imparfaitement nés ne sont susceptibles du baptême que si déjà ils ont l'être humain et s'ils peuvent être atteints par l'eau destinée à les baptiser. Les fous et généralement tous les adultes qui seraient privés de leur raison pourront être baptisés si n'ayant jamais eu l'usage de la raison il n'y a aucun espoir qu'ils l'aient jamais, ou si, l'ayant eu déjà, ils ont alors manifesté l'intention de recevoir le baptême.

Après cette troisième question relative au sacrement de baptême puis en lui-même, il nous reste à étudier une quatrième et dernière question ayant trait au baptême ainsi considéré. C'est la question des effets du baptême.

QUESTION LXIX

DES EFFETS DU BAPTÊME

Cette question comprend dix articles :

1° Si par le baptême sont enlevés tous les péchés?
2° Si par le baptême l'homme est libéré de toute peine?
3° Si le baptême enlève toutes les pénalités de cette vie?
4° Si par le baptême sont conférées à l'homme la grâce et les vertus?
5° Des effets des vertus qui sont conférés par le baptême?
6° Si même les enfants dans le baptême reçoivent la grâce et les vertus?
7° Si par le baptême est ouverte aux baptisés la porte du ciel?
8° Si le baptême a un effet égal dans tous les baptisés?
9° Si la fiction empêche l'effet du baptême?
10° Si, la fiction disparaissant, le baptême obtient son effet?

De ces dix articles, les huit premiers traitent de l'effet du baptême en lui-même; les deux derniers, de ce qui peut empêcher cet effet. — Pour ce qui est de l'effet lui-même, les sept premiers articles s'en occupent d'une façon absolue; le huitième, d'une façon comparative dans les divers sujets qui le reçoivent. — D'une façon absolue, d'abord en ce qui concerne la vie présente (les six premiers articles); puis, en ce qui est de l'entrée immédiate dans le ciel (art. 7). — En ce qui concerne la vie présente, les effets du baptême sont d'abord considérés quant à l'exclusion du mal (art. 1-3); puis, quant à l'introduction du bien (art. 4-6). — Pour l'exclusion du mal, on considère, d'abord, la coulpe (art. 1); puis, la peine (art. 2, 3). — Et, d'abord, de l'effet du baptême quant à ce qui regarde l'exclusion de la coulpe. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si par le baptême sont enlevés tous les péchés?

Trois objections veulent prouver que « par le baptême ne sont pas enlevés tous les péchés ». — La première dit que « le baptême est une certaine régénération spirituelle, qui se compare à la génération charnelle. Or, par la génération charnelle l'homme contracte le seul péché originel. Donc par le baptême c'est le seul péché originel qui est enlevé ». — La seconde objection déclare que « la pénitence est la cause suffisante de la rémission des péchés actuels. Or, avant le baptême, dans les adultes est requise la pénitence; selon cette parole du livre des *Actes*, ch. II (v. 38) : *Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé*. Donc le baptême n'a aucune action dans la rémission des péchés actuels ». — La troisième objection fait observer que « pour les diverses maladies il y a divers remèdes; parce que, comme le dit saint Jérôme (sur S. Marc, ch. IX, v. 27, 28), *ce qui guérit le talon n'est pas de nature à guérir l'œil*. Or, le péché originel, qui est enlevé par le baptême, est un autre genre de péché que le péché actuel. Donc ce ne sont pas tous les péchés qui sont remis par le baptême ».

L'argument *sed contra* oppose qu' « il est dit, dans Ezéchiel, ch. XXXVI (v. 25) : *Je répandrai sur vous une eau pure; et vous serez purifiés de toutes vos souillures* ».

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « comme le dit l'Apôtre, dans son épître *aux Romains*, ch. VI (v. 3), *tous ceux qui avons été baptisés dans le Christ Jésus avons été baptisés dans sa mort*. Et ensuite il conclut (v. II) : *De même vous aussi considérez que vous êtes morts au péché et que vous vivez à Dieu dans le Christ Jésus Notre-Seigneur*. Par où l'on voit que par le baptême l'homme meurt à la vétusté du péché et commence à vivre à la nouveauté de la grâce. Or, tout péché appartient à la première vétusté. D'où il suit que tout péché

est enlevé par le baptême ». — Rien de plus autorisé, de plus simple et de plus concluant que cette argumentation de saint Thomas basée sur l'argumentation de saint Paul. Par le baptême, nous sommes incorporés à la mort du Christ, en sorte que de même que le Christ, par sa mort, n'a plus rien gardé de sa précédente vie, ainsi nous, par le baptême, nous avons laissé tout ce qui tenait à notre précédente vie de péché. Donc, conclut saint Thomas, par le baptême tout ce qui a trait au péché est enlevé.

L'*ad primum* n'accepte pas la parité que voulait faire l'objection entre l'efficacité de la génération charnelle pour la transmission du péché et celle de la régénération spirituelle pour son abolition. C'est qu'en effet, « comme le dit l'Apôtre, *aux Romains*, ch. v (v. 15 et suiv.), le péché d'Adam » qui opère en nous son œuvre de mort spirituelle dans la génération charnelle, « n'a pas la même puissance que le don du Christ qui est perçu dans le baptême : *le jugement part d'un seul* » péché « *pour la condamnation; tandis que la grâce part d'une foule de délits pour la justification.* Et, aussi bien, saint Augustin dit, au livre *Du baptême des petits enfants* (liv. I, ch. xv, n. 20), que *dans la génération de la chair est contracté seulement le péché originel; mais dans la régénération de l'Esprit ce n'est pas seulement la rémission du péché originel qui se fait, c'est aussi la rémission de tous les péchés volontaires* ».

L'*ad secundum* fait observer que « la rémission d'aucun péché ne peut avoir lieu si ce n'est par la vertu de la Passion du Christ; et de là vient que l'Apôtre dit, dans l'épître *aux Hébreux*, ch. ix (v. 22), que *sans effusion de sang il n'y a pas de rémission.* Il suit de là que le mouvement de la volonté humaine » qui se produit dans la pénitence « ne suffirait pas à la rémission de la coulpe, si n'était présente la foi de la Passion du Christ et la résolution d'y avoir part, soit en recevant le baptême, soit en se soumettant aux clefs de l'Église. Par conséquent, lorsqu'un adulte pénitent vient au baptême, il reçoit la rémission de tous les péchés par le propos qu'il a de recevoir le baptême » : c'est donc en vertu du baptême, non en vertu de la pénitence, comme le supposait à tort l'ob-

jection, qu'il obtient la rémission des péchés même actuels; d'ailleurs, cette rémission est obtenue « d'une manière encore plus parfaite lors de la réception réelle du baptême ».

L'*ad tertium* répond que « la raison donnée dans l'objection vaut pour les remèdes particuliers », qui n'ont qu'une vertu déterminée. « Mais le baptême agit en vertu de la Passion du Christ qui est le remède universel contre tous les péchés ; et aussi bien, par le baptême tous les péchés sont enlevés ».

La doctrine que vient de nous exposer ici saint Thomas a été définie par le Concile de Trente. Contre les protestants qui dénaturaient l'efficacité de la Passion du Christ et des sacrements, notamment du sacrement de baptême, le Concile, dans la session V, n. 5, a porté ce canon : « Si quelqu'un nie que par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est conférée dans le baptême, la coulpe du péché originel soit remise ; ou encore affirme que n'est pas enlevé tout ce qui a la raison vraie et propre du péché, mais dit que cela est simplement rasé ou n'est pas imputé, qu'il soit anathème ». — C'est donc une vérité de foi que tout ce qui a vraiment la raison de péché ou de coulpe est enlevé par le baptême. — Devons-nous dire que le baptême enlève aussi la peine due au péché? Saint Thomas va s'enquérir de ce nouveau point de doctrine dans les deux articles qui suivent. Et, d'abord, de l'obligation à la peine; puis, de la peine elle-même. — L'obligation à la peine va faire l'objet de l'article suivant.

Article II.

Si par le baptême l'homme est libéré de toute obligation du péché?

Trois objections veulent prouver que « par le baptême l'homme n'est point libéré de toute obligation du péché ». — La première arguë de ce que « l'Apôtre dit, *aux Romains*,

ch. XIII (v. 1) : *Les choses qui sont de Dieu sont ordonnées.* Or, la coulpe n'est ordonnée », ne rentre dans l'ordre, « que par la peine, comme le dit saint Augustin (Ép. CXL, ch. II). Donc par le baptême n'est pas enlevée l'obligation à la peine des péchés précédents ». — La seconde objection dit que « l'effet du sacrement a une certaine ressemblance avec le sacrement lui-même; parce que les sacrements de la loi nouvelle *font ce qu'ils figurent* » ou signifient, « comme il a été dit plus haut (q. 62, art. 1, *ad 1um*). Or, l'ablution baptismale a une certaine ressemblance avec l'ablution de la tache ; mais elle ne semble avoir aucune ressemblance avec la soustraction de l'obligation à la peine. Donc par le baptême n'est pas enlevée l'obligation à la peine ». — La troisième objection déclare que « si on enlève l'obligation à la peine, un sujet ne demeure plus digne de la peine ; et, par suite, il serait injuste qu'il fût puni. Si donc par le baptême est enlevée l'obligation à la peine, il serait injuste qu'après son baptême on pende un brigand qui auparavant a commis un homicide. Et, de la sorte, par le baptême serait enlevée la rigueur de la discipline humaine; ce qui ne convient pas. Donc par le baptême n'est pas enlevée l'obligation à la peine ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « saint Ambroise, sur ce mot de l'Épître *aux Romains*, ch. XI (v. 29) : *les dons de Dieu et sa vocation sont sans repentance*, dit : *la grâce de Dieu dans le baptême condonne gratuitement toutes choses* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. précéd.; et q. 49, art. 3, *ad 2um*; q. 68, art. 1, 4, 5), par le baptême un sujet est incorporé à la Passion et à la mort du Christ ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 8) : *Si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons que aussi ensemble nous vivrons avec le Christ.* Par où l'on voit qu'à tout baptisé est communiquée la Passion du Christ comme si lui-même avait souffert cette Passion et cette mort. D'autre part, la Passion du Christ, comme il a été dit plus haut (q. 68, art. 5; cf. q. 48, art, 2, 4; q. 49, art. 3), est une satisfaction qui suffit pour tous les péchés de tous les hommes. Il suit de là que celui qui est baptisé est libéré de

l'obligation à toute peine due à lui pour ses péchés, comme si lui-même avait suffisamment satisfait pour tous ses péchés ». Plongé en quelque sorte dans la satisfaction infinie de la Passion et de la mort du Christ, il ne reste plus rien en lui qui demande satisfaction. Il est entièrement libéré au regard de la justice de Dieu.

L'*ad primum* déclare que « la peine de la Passion du Christ étant communiquée au baptisé, en tant qu'il est fait membre du Christ, comme si lui-même avait subi cette peine, ses péchés demeurent ordonnés » ou ramenés à l'ordre « par la peine de la Passion du Christ ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'eau n'a pas seulement de laver; elle rafraîchit aussi. Et, ainsi, par son rafraîchissement elle signifie la soustraction de l'obligation à la peine, comme par son ablution elle signifie la purification de la faute ».

L'*ad tertium* répond que « dans les peines qui sont portées par le jugement humain, on ne considère pas seulement la peine dont l'homme est digne devant Dieu, mais aussi l'obligation contractée à l'endroit des hommes qui ont été lésés et scandalisés par le péché de tel individu. Il suit de là que si l'homicide est libéré, par le baptême, de l'obligation à la peine devant Dieu, il demeure cependant obligé encore devant les hommes, qu'il est juste d'édifier par la peine, comme ils ont été scandalisés par la faute. Toutefois », ajoute saint Thomas, « le prince » chrétien « pourrait pieusement remettre la peine en pareil cas ».

L'obligation à la peine est donc totalement enlevée par le baptême. Du seul fait de son baptême, le baptisé qui reçoit l'effet du sacrement, est entièrement libéré à l'endroit de la justice divine. Il n'a plus rien à subir, en fait de peine, à quelque titre que ce puisse être, comme dette à acquitter envers la justice divine. Tout ce qu'il pouvait avoir de dette a disparu, plongé dans la satisfaction de la Passion et de la mort du Christ dont la valeur satisfactoire est infinie. — Mais alors que va-t-il falloir conclure au sujet des peines et misères de cette vie, y compris la mort, la plus grande de toutes. Il est

admis par tout catholique qu'elles sont la suite du péché. Si donc par le baptême est enlevé tout ce qui a trait au péché, en sorte qu'il n'en reste plus rien, non pas même l'obligation à la peine, ne faudra-t-il pas conclure que le baptême devrait enlever aussi les pénalités de la vie présente. La question, on le voit, est du plus haut intérêt. Saint Thomas va la résoudre, merveilleusement, à l'article qui suit.

Article III.

Si par le baptême doivent être enlevées les pénalités de la vie présente?

Trois objections veulent prouver que « par le baptême doivent être enlevées les pénalités de la vie présente ». — La première fait observer que « comme l'Apôtre le dit, dans l'Épître *aux Romains*, ch. v (v. 15 et suiv.), le don du Christ est plus puissant que le péché d'Adam. Or, par le péché d'Adam, comme l'Apôtre le dit, au même endroit (v. 12), *la mort est entrée en ce monde*, et, par conséquent, toutes les autres pénalités de la vie présente. Donc, à bien plus forte raison, par le don du Christ, qui est perçu dans le baptême, l'homme doit être libéré des pénalités de la vie présente ». — La seconde objection rappelle que « le baptême enlève la faute originelle et actuelle, comme il a été dit plus haut (art. 1). Or, il enlève la faute actuelle de telle sorte qu'il libère de toute obligation à la peine qui suit cette faute actuelle. Donc aussi il libère des pénalités de la vie présente, qui sont la peine du péché originel ». — La troisième objection déclare qu' « en enlevant la cause on enlève l'effet. Or, la cause de ces pénalités est le péché originel, qui est enlevé par le baptême. Donc ces sortes de pénalités ne doivent pas demeurer ».

L'argument *sed contra* est formé d'un beau texte de saint Augustin, cité sous le nom de Glose, « sur cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. vi (v. 6) : *afin que soit détruit le corps du péché;* la glose dit : *Par le baptême il se produit que le*

vieil homme soit crucifié et que le corps du péché soit détruit, non en telle sorte que dans la chair qui vit, la concuspicence répandue et innée soit soudain enlevée et ne se trouve plus, mais en telle sorte qu'elle ne nuise pas à celui qui est mort, elle qui se trouvait en celui qui l'avait du fait de sa naissance. Donc, pour la même raison, les autres pénalités ne sont pas enlevées par le baptême ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule ainsi la conclusion qu'il va mettre en lumière. « Le baptême a la vertu d'enlever les pénalités de la vie présente; mais sa vertu les enlèvera, pour les justes, à la résurrection, quand *ce qui est mortel maintenant revêtira l'immortalité*, comme il est dit dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. xv (v. 34). Et qu'il en soit ainsi », poursuit saint Thomas; que la vertu du baptême ne produise ce plein effet qu'au temps de la résurrection et de la gloire finale, « c'est chose raisonnable : *Et hoc rationabiliter*. — D'abord, parce que le baptême incorpore l'homme au Christ et en fait un membre » de son corps mystique, « comme il a été dit plus haut (art. précéd.; q. 68, art. 5). Et c'est pourquoi il convient qu'il en soit du membre incorporé comme il en a été du chef ou de la tête. Or, le Christ dès le premier moment de sa conception fut plein de grâce et de vérité; toutefois, Il eût un corps passible, qui par la Passion et la mort est ressuscité à la vie glorieuse. De là vient que le chrétien aussi dans le baptême reçoit la grâce en ce qui est de l'âme, ayant toutefois un corps passible dans lequel il puisse souffrir pour le Christ; mais à la fin il ressuscitera à la vie impassible ». Quel coup de lumière projeté sur notre état actuel et tout spécialement sur les misères de notre vie présente. Si tout chrétien avait devant les yeux cette doctrine, quelle transformation dans les sentiments de chacun d'eux à l'endroit de la souffrance ou des peines et des misères qui, sous une forme ou sous une autre, demeureront toujours, quoi qu'on fasse, le lot de chacun sur cette terre, aboutissant d'ailleurs, pour tous, à la misère suprême, dans l'ordre des biens sensibles, qui est la perte absolue de tous ces biens au moment de la mort. Le fait, pour le chrétien, d'être encore soumis à tout cela, après son baptême, est un bien inappréciable; car c'est pour lui le moyen de « pou-

voir souffrir pour le Christ : *in quo pro Christo possit pati* »; de lui ressembler, de lui être conforme, d'être un membre *qui soit en harmonie parfaite avec Lui*; et, par suite, de voir un jour se réaliser en lui tout ce que nous savons par la foi s'être déjà réalisé dans le Christ. « Aussi bien l'Apôtre dit, *aux Romains*, ch. VIII (v. 11) : *Celui qui a ressuscité Jésus-Christ des morts vivifiera aussi nos corps mortels, en raison de son Esprit qui habite en nous.* Et, plus loin (v. 17) : *Héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ; si toutefois nous souffrons avec Lui, afin d'être aussi avec Lui glorifiés.* — Une seconde raison, montrant que cela convient, porte sur l'exercice spirituel : afin que luttant contre la concupiscence et les autres passibilités » de son état actuel, « l'homme reçût la couronne de la victoire. Et c'est pourquoi, sur cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 6), *afin que soit détruit le corps du péché*, la glose (déjà citée) dit : *Si, après le baptême, l'homme vit dans la chair, il a la concupiscence avec laquelle il doit combattre et dont il triomphera avec l'aide de Dieu* ». Saint Thomas ajoute, apportant ici un texte de l'Ancien Testament dont il donne avec infiniment d'à-propos le sens spirituel, que « c'est en figure de cela qu'il est dit dans le livre des *Juges*, ch. III (v. 1, 2) : *Telles sont les nations que le Seigneur a laissées* » au milieu de son peuple, « *pour former, par elles, Israël, afin que, dans la suite, leurs enfants apprîssent à combattre avec les ennemis et qu'ils eussent l'habitude du combat.* — La troisième raison, montrant que cela convient, consiste en ceci, qu'il ne fallait pas exposer les hommes à venir au baptême », s'il avait enlevé toutes ces pénalités, « pour l'impassibilité de la vie présente, et non pour la gloire de la vie éternelle ». A vrai dire, il n'y a que ce qui a trait à la fin surnaturelle de la possession de Dieu dans son ciel, qui soit digne du chrétien : dans cet ordre, la grandeur du chrétien et son bonheur tiennent de l'infini. S'il mettait sa fin dans les biens de la vie présente, quels que fussent ces biens-là, il ne serait plus digne de sa destinée. « C'est pour cela que l'Apôtre dit, dans sa première épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 19) : *Si notre espérance dans le Christ se borne à cette vie, nous sommes les plus misérables de tous les hommes* ».

L'*ad primum* répond par un texte de « la glose », qui, « sur cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 6), *pour que nous ne soyons plus désormais les esclaves du péché*, dit : *Comme celui qui faisant prisonnier un ennemi particulièrement farouche, ne le tue pas tout de suite, mais le laisse vivre un certain temps dans l'humiliation et la douleur, ainsi le Christ a d'abord enchaîné la peine, pour la détruire dans l'avenir* ».

L'*ad secundum* apporte un autre texte de « la même glose, au même endroit », où il est « dit qu'*il y a une double peine pour le péché : la peine de la géhenne* », ou de l'enfer, « *et la peine temporelle. La peine de la géhenne a été détruite entièrement par le Christ, de telle sorte qu'elle n'existe plus pour les baptisés et les vrais pénitents. Mais la peine temporelle n'a pas été entièrement détruite : il demeure encore la faim, la soif et la mort. Toutefois le règne et l'empire de cette peine a été détruit*, en ce sens que l'homme n'a plus à craindre ces choses » qui demeurent encore pour les raisons marquées au corps de l'article ; « et, à la fin, au dernier jour, le Christ l'exterminera totalement ».

L'*ad tertium* rappelle que « comme il a été dit dans la seconde partie (1ª-2ae, q. 81, art. 1 ; q. 82, art. 1, *ad* 2um), le péché originel procède de telle sorte que d'abord », en Adam pécheur, « la personne infecte la nature ; et, ensuite », en tous ceux qui contractent ce péché par leur origine d'Adam pécheur, « la nature infecte la personne. Or, le Christ », dans son œuvre de restauration, procède « inversement ; car Il répare d'abord ce qui est de la personne », en chaque individu humain ; « et, ensuite, simultanément, Il réparera en tous ce qui est de la nature. De là vient que pour la coulpe du péché originel et aussi la peine de la privation de la vision divine, qui regardent la personne, le Christ les enlève tout de suite, de l'homme, par le baptême. Mais les pénalités de la vie présente, comme la mort, la faim, la soif et les autres choses de ce genre, regardent la nature qui les cause par ses principes, pour autant qu'elle est destituée de la justice originelle. Et voilà pourquoi ces défauts ne seront enlevés que par la restauration dernière de la nature par la résurrection glorieuse ». — Cette lumineuse réponse projette une vive clarté sur toute l'écono-

mie de notre restauration par le Christ dans son rapport avec notre ruine causée par le péché d'Adam.

Le baptême ne laisse rien qui ait trait à la raison de coulpe ou de péché proprement dit. Il enlève même toute obligation à la peine, de telle sorte que l'homme, une fois baptisé, n'est plus tenu, devant Dieu, à aucune peine satisfactoire pour ses fautes passées. Cependant, le baptême nous laisse, durant la vie présente, les peines infligées à la nature humaine après le péché du premier homme, suites nécessaires de ce que notre nature a été alors privée de la justice originelle. De là, en effet, pour notre âme, ces blessures de nature, qu'on appelle ignorance, malice, infirmité, concupiscence; et de là aussi, pour notre corps, toutes ces misères et ces souffrances qui finalement aboutissent à la mort. Ces pénalités n'ont plus, après le baptême, pour chaque homme en particulier, la raison de peine; mais elles l'ont toujours par rapport à la nature humaine, qui, elle, n'a pas encore été libérée de la malédiction encourue en Adam et ne le sera qu'au jour de la résurrection. Or, ces pénalités sont laissées aux particuliers, après leur baptême, pour les admirables raisons que nous a exposées saint Thomas.

Nous avons vu ce qui regardait l'exclusion du mal, dans l'effet du baptême, d'une façon absolue et par rapport à la vie présente. Il nous faut maintenant, toujours sous le même rapport et d'une façon absolue, considérer ce qui a trait à la collation du bien. Ce sera l'objet des trois articles qui vont suivre. Les deux premiers traiteront de cette collation du bien pour les hommes en général; le troisième, d'une façon spéciale, pour les enfants (art. 6). — La collation du bien pour les hommes en général sera étudiée, dans l'article 4, à considérer les biens spirituels sous leur raison globale de biens spirituels, grâce et vertus; dans l'article 5, sous la raison de certains biens spirituels particuliers. Il ne peut être ici question de biens temporels ou corporels. puisque, nous l'avons vu, le baptême n'a pas pour effet propre de nous délivrer des pénalités

de la vie présente auxquelles s'opposent ces sortes de biens. Si parfois il y a eu des exemples de ce genre, c'était par mode de miracle et non pas en vertu d'une loi ordinaire du monde surnaturel. Saint Thomas nous l'expliquera très spécialement à l'article 8. — L'article 4 s'occupe donc de cet effet du baptême, qui est la collation, pour l'homme en général, des biens spirituels en général que sont la grâce et les vertus. Est-il vrai que par le baptême ces sortes de biens sont conférés à l'homme ?

Article IV.

Si par le baptême sont conférées à l'homme la grâce et les vertus?

Trois objections veulent prouver que « par le baptême ne sont point conférées à l'homme la grâce et les vertus ». — La première en appelle à ce que « comme il a été dit plus haut (art. 2, arg. 2; q. 62, art. 1, *ad 1um*), les sacrements de la loi nouvelle *font ce qu'ils représentent*. Or, par l'ablution du baptême est signifiée la purification de l'âme à l'endroit de la coulpe, mais non l'information de l'âme par la grâce et les vertus. Il semble donc que par le baptême ne sont point conférées à l'homme la grâce et les vertus ». — La seconde objection dit que « ce quelqu'un a déjà reçu, il n'a pas à le recevoir de nouveau. Or, il en est qui viennent au baptême, ayant déjà la grâce et les vertus ; selon que nous lisons au livre des *Actes*, ch. x (v. 1, 2) : *Un homme était à Césarée, du nom de Corneille, centurion de la cohorte qu'on appelle Italique, religieux et craignant Dieu;* lequel cependant fut ensuite baptisé par Pierre (v. 48). Donc par le baptême ne sont point conférées la grâce et les vertus ». — La troisième objection fait observer que « la vertu est un habitus; et il est de la raison de l'habitus qu'il soit une qualité difficilement muable, par laquelle un sujet agit avec facilité et en y trouvant plaisir. Or, après le baptême demeure dans les hommes la pente au mal qui enlève la vertu et fait que l'on a de la difficulté pour le bien sur lequel porte

la vertu. Donc par le baptême l'homme n'obtient pas la grâce et les vertus ».

L'argument *sed contra* s'autorise de ce qu'« il est dit, par l'Apôtre, dans son épître *à Tite*, ch. III (v. 5, 6) : *Il nous a sauvés par le bain de la régénération*, c'est-à-dire, explique la glose, par le baptême, *et de la rénovation de l'Esprit-Saint qu'Il a répandu en nous avec abondance*, c'est-à-dire pour la rémission des péchés et les trésors de la grâce, comme l'explique la glose, au même endroit. Ainsi donc dans le baptême est donnée la grâce de l'Esprit-Saint et l'abondance des vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas cite une belle formule de saint Augustin qui rend excellemment ce qui se fait par le baptême. Dans le livre *Du baptême des enfants* (liv. I, ch. XXVI), saint Augustin dit que *le baptême vaut pour faire que les baptisés soient incorporés au Christ comme ses membres*. Or, du Christ qui est la tête dérive en tous ses membres la plénitude de la grâce et de la vertu; selon cette parole de saint Jean, ch. I (v. 16) : *De sa plénitude nous avons tous reçu*. Il s'ensuit manifestement que par le baptême on obtient la grâce et les vertus ». — La grâce et les vertus sont dans le Christ avec la plénitude que nous avons essayé d'entrevoir quand il s'est agi de la grâce du Christ (q. 7). C'est la présence et la fructification de cette grâce et de ces vertus qui constitue au sens propre la vie du Christ, considéré comme homme, dans l'ordre de la vie spirituelle et divine. Par conséquent, tous ceux qui deviennent ses membres et lui sont incorporés, dans l'ordre de son corps mystique, l'Église, doivent participer à ce qui constitue sa vie; c'est-à-dire à sa grâce et à ses vertus. Et puisque c'est par le baptême que l'homme est incorporé au Christ et devient un de ses membres, il s'ensuit de toute nécessité que par le baptême l'homme reçoit du Christ la grâce et les vertus dont l'humanité du Dieu-homme se trouve remplie.

L'*ad primum* répond que « comme l'eau du baptême par sa vertu purificatrice signifie l'ablution » de la tache ou « de la faute, et, par sa vertu de rafraîchir, la libération de la peine, de même par sa » limpidité ou « clarté naturelle elle signifie la splendeur de la grâce et des vertus ». On remarquera la belle

adaptation, aux divers effets spirituels du baptême, des diverses propriétés qui appartiennent à l'eau considérée dans l'ordre naturel.

L'*ad secundum* rappelle que « comme il a été dit (art. 1, *ad* 2^um^; q. LXVIII, art 2), l'homme obtient la rémission des péchés avant le baptême selon qu'il a le baptême en » désir ou en « vœu, d'une manière explicite ou d'une manière implicite ; et, cependant, lorsqu'il reçoit réellement le baptême, la rémission se fait plus plénière quant à la libération de toute la peine. De même aussi, avant le baptême, Corneille et autres hommes semblables, obtiennent la grâce et les vertus par la foi du Christ et le désir du baptême implicite ou explicite ; mais ensuite dans le baptême ils reçoivent une plus grande abondance de la grâce et des vertus. Aussi bien, sur cette parole du psaume (XXII, v. 2) : *Il m'a conduit auprès des eaux qui m'ont refait*, la glose dit : *Par l'augmentation de la vertu et de l'opération du bien Il a refait l'âme dans le baptême* ».

L'*ad tertium* déclare que « la difficulté pour le bien et la pente au mal se trouvent dans les baptisés, non par défaut de l'habitus des vertus, mais en raison de la concupiscence, qui n'est point enlevée dans le baptême. Toutefois, de même que par le baptême la concupiscence est diminuée pour qu'elle ne domine pas, de même aussi l'une et l'autre de ces deux choses », difficulté pour le bien et pente vers le mal, « sont diminuées pour que l'homme n'en soit pas la rançon ».

Le baptême a pour effet, en ce qui est du bien à procurer, d'apporter avec lui, dans l'homme, la grâce et les vertus. Mais c'est là un effet qu'on pourrait appeler général. Or, il est encore certains effets spéciaux qu'on a coutume d'attribuer au baptême. Saint Thomas les appelle des actes des vertus. Ils consistent à incorporer l'homme au Christ, à l'illuminer, à le féconder. Ces effets spéciaux, ces actes particuliers, peut-on les attribuer au baptême. Le saint Docteur va nous répondre à l'article qui suit.

Article V.

Si c'est à propos qu'on attribue au baptême, comme effets, certains actes des vertus; savoir : l'incorporation au Christ, l'illumination, la fécondation?

Trois objections veulent prouver que « c'est mal à propos qu'on attribue au baptême, comme effets produits » par lui, « certains actes des vertus; savoir : l'incorporation au Christ, l'illumination et la fécondation ». — La première arguë de ce que « le baptême n'est point donné à l'adulte s'il n'est fidèle; selon cette parole consignée en saint Marc, chapitre dernier (v. 16) : *Celui qui aura cru et qui aura été baptisé sera sauvé.* Or, par la foi l'homme est incorporé au Christ; selon cette parole de l'Épître aux Éphésiens, ch. III (v. 17) : *Que le Christ habite par la foi dans vos cœurs.* Donc, nul n'est baptisé », parmi les adultes, « s'il n'est déjà incorporé au Christ. Et, par suite, l'incorporation au Christ n'est pas un effet du baptême ». — La seconde objection dit que « l'illumination se fait par la doctrine; selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. III v. 8, 9) : *A moi, le plus petit de tous, a été donnée cette grâce, que j'illumine, etc.* Or, la doctrine précède le baptême, dans le catéchisme » ou le fait d'instruire les catéchumènes. « Donc elle n'est pas un effet du baptême ». — La troisième objection fait observer que « la fécondité appartient à la génération active. Or, par le baptême un sujet est régénéré spirituellement. Donc la fécondité n'est pas un effet du baptême ».

L'argument *sed contra* apporte trois textes, dont la justification est la raison même du présent article. — « Saint Augustin dit, au livre *Du baptême des petits enfants* (liv. I, ch. XXVI) », et nous avons déjà trouvé ce texte au début de l'article précédent, « que *le baptême vaut pour faire que les baptisés soient incorporés au Christ.* — Saint Denys, de son côté, au chapitre II de la *Hiérarchie Ecclésiastique*, attribue l'*illumination* au baptême. — Et, enfin, sur cette parole du psaume (XXII, v. 2) », déjà cité aussi : « *Il m'a amené auprès des eaux qui m'ont refait,*

la glose dit que *l'âme des pécheurs, stérile par l'aridité, est fécondée par le baptême* ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « par le baptême un sujet est régénéré dans la vie spirituelle qui est le propre des fidèles du Christ; comme l'Apôtre parle de cette vie, quand il dit, *aux Galates*, ch. II (v. 20) : *Si je vis maintenant dans la chair, c'est dans la foi du Fils de Dieu que je vis.* Or, la vie n'est que pour les membres unis à la tête, de laquelle ils reçoivent la possibilité de sentir et de se mouvoir ». Puis donc que ceux qui vivent maintenant de la vraie vie spirituelle et divine ne vivent de cette vie qu'en recevant du Christ ce qui la constitue en fait de perception et de mouvement, privilège qui leur est accordé par le baptême, « il s'ensuit qu'il est nécessaire que l'homme soit incorporé au Christ par le baptême, devenant comme son membre. — Mais, de même que de la tête », dans le corps physique et naturel, « dérive aux membres la sensation et le mouvement, de même aussi, de la tête spirituelle qu'est le Christ », dans le corps mystique dont Il est le chef, « dérive à ses membres, la perception spirituelle, qui consiste dans la connaissance de la vérité, et le mouvement spirituel, qui est par l'instinct de la grâce. Aussi bien saint Jean dit, chapitre premier (v. 14, 16) : *Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité; et de sa plénitude nous avons tous reçu.* Et c'est pourquoi il s'ensuit que les baptisés sont illuminés par le Christ touchant la connaissance de la vérité, et fécondés par Lui de la fécondité des bonnes œuvres par l'infusion de la grâce ». — On le voit : la conclusion du présent article n'est qu'une application, à trois aspects particuliers de la vie chrétienne puisée dans le Christ, de ce qui avait été dit d'une façon globale à l'article précédent. La grâce et les vertus qui sont dans le Christ doivent être en tous ceux qui sont membres du Christ. Or, le baptême fait que l'homme devient membre du Christ. Donc il fait que l'homme a la grâce et les vertus. Très spécialement, le baptême a de régénérer l'homme dans la vie spirituelle et divine, qu'on ne peut avoir désormais, parmi les hommes, depuis la chute, que si on est fait membre du Christ, recevant de Lui, comme de la tête qui

donne la vie à tout le corps, la perception et le mouvement, d'ordre spirituel, qui sont le propre ou la manifestation de cette vie. Donc, très spécialement, le baptême a d'incorporer l'homme au Christ, ou de faire que l'homme soit membre du corps mystique dont le Christ est la tête, et de faire que l'homme reçoive du Christ la connaissance de la vérité illuminant son intelligence, et l'instinct ou le mouvement de la grâce rendant toute sa vie féconde en fruits ou actes de vertus.

L'*ad primum* répond que « les adultes qui avant de recevoir le baptême croient au Christ lui sont incorporés mentalement. Mais, ensuite, quand ils sont baptisés, ils lui sont incorporés, en quelque sorte, même corporellement, savoir par le sacrement visible », qui les marque de son signe, « sans lequel, du reste, au moins désiré » implicitement ou explicitement, « ils ne peuvent pas lui être incorporés même mentalement » ou spirituellement.

L'*ad secundum* fait observer que le « Docteur illumine extérieurement par le ministère » de la parole « en catéchisant; mais Dieu illumine intérieurement les baptisés, préparant leurs cœurs à recevoir la doctrine de la vérité, selon cette parole marquée en saint Jean, ch. VI (v. 45) : *Il est écrit dans les prophètes : Tous seront les enseignés de Dieu* ».

L'*ad tertium* explique qu' « il s'agit, quand on parle de l'effet du baptême, de la fécondité qui fait que l'homme produit de bonnes œuvres; non de la fécondité qui fait que quelqu'un en engendre d'autres dans le Christ, auquel sens l'Apôtre dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 15) : *Dans le Christ Jésus, par l'Évangile, je vous ai engendrés* » : la fécondité entendue dans ce sens est l'effet du sacrement de l'Ordre.

Le baptême apporte avec lui, dans l'homme, des trésors de grâce et de vertus, puisqu'il nous fait participer au trop-plein de la grâce et des vertus de Jésus-Christ. Il nous incorpore à Lui, faisant de nous ses membres et nous unissant à Lui comme à notre tête, dans l'ordre de son corps mystique auquel nous appartenons désormais, non pas seulement d'une façon spirituelle, mais aussi d'une façon visible, corporelle en quelque

sorte, au point que nous formons, même extérieurement et de manière sensible, parmi les hommes, avec tous ceux qui sont ainsi unis ou incorporés au Christ, une véritable société, distincte de toute autre société. A la différence des autres sociétés, où les membres ne communiquent entre eux que du dehors, la société que forment les baptisés donne à chacun de ses membres de communiquer avec les autres, et avec leur chef à tous, du dehors et du dedans. Un courant mystérieux de vie divine circule incessamment de la tête aux membres et parmi les membres entre eux, faisant que tous ont les mêmes pensées, les mêmes goûts, les pensées et les goûts de Jésus-Christ, le Fils unique de Dieu, revêtu de notre nature humaine, qu'Il a prise pour opérer en elle l'œuvre de notre Rédemption, et dans laquelle Il est apparu au monde plein de grâce et de vérité. S'Il est ainsi apparu aux hommes plein de grâce et de vérité, ce n'a pas été seulement pour que les hommes le voient, ou même pour accomplir à la face du monde l'œuvre de notre Rédemption et en laisser le souvenir parmi nous. Le mystère de notre Rédemption devait s'accomplir d'une manière autrement profonde. Il consisterait en ceci que tous ceux, parmi les hommes, qui devraient y participer, devraient s'identifier au Rédempteur et ne faire qu'un avec Lui. Il faudrait qu'ils vinssent puiser en Lui la vie divine, perdue autrefois dans la personne du premier père, et qui désormais, pour eux, ne se trouvait qu'en Lui. Et ils ne pourraient la puiser en Lui qu'en étant unis à sa Personne rédemptrice. Encore est-il que cette union à sa Personne rédemptrice ne devrait pas être une union transitoire, si l'on peut ainsi dire, et qui consisterait à venir puiser la vie dans le Christ pour s'en aller, chacun à son compte, vivre de la vie qu'on aurait ainsi puisée dans le Christ. Dans le mystère de la vie divine restaurée dans le Christ, il ne devait y avoir qu'un seul vivant : le Christ. Tous ceux qui désormais vivraient de la vie divine retrouvée dans le Christ ne vivraient de cette vie que dans le Christ. Il se continuerait en eux. Chacun d'eux serait comme un prolongement, une reproduction de Lui-même. Eux et Lui ne formeraient qu'un même tout, un même corps, un seul vi-

vant, le Christ total, dont le Verbe incarné, dans sa Personne de Fils unique de Dieu, serait la tête, et dont tous les êtres humains, qui lui seraient ainsi unis, constitueraient les membres. C'est là le mystère de la Rédemption tel que Dieu l'a conçu et a voulu le réaliser dans le Christ et son Église.

Or, c'est par les sacrements de la foi, et, en premier lieu, dans sa première réalisation, dans sa réalisation initiale, d'où tout le reste dépendra, par le baptême, que se fait cette incorporation de l'homme au Christ, amenant tout de suite, la communication de la vie du Christ à cet homme, sous forme de lumière dans son intelligence et de chaudes effluves dans son cœur, pour s'épanouir au fur et à mesure en floraison de toutes les vertus. Le baptême, dans l'économie des sacrements nous unissant au Christ pour nous faire vivre de sa vie, a de nous faire renaître en Lui. Jusque-là ou avant de bénéficier par le baptême à la Rédemption du Christ, nous étions morts, dans l'ordre de la vie spirituelle, surnaturelle, divine. Nos parents selon la chair, en nous engendrant à la vie naturelle, ne nous avaient donné qu'une vie physique, humaine sans doute, mais, du côté de l'âme, privée de toute vie spirituelle, surnaturelle, divine. Dans cet ordre ou dans l'ordre de cette vie, il nous avaient engendrés à l'état de mort. Et l'être humain adulte qui s'est développé dans la seule vie reçue de ses parents, est demeuré dans cet état de mort, ou plutôt il s'y est enfoncé encore, ajoutant à l'état de désordre ou de ruine foncière que constituait pour lui le péché d'origine, tout ce qu'il a pu commettre de fautes ou de péchés personnels. C'est de cet état de mort spirituelle que le baptême a pour effet proprement spécifique de nous faire sortir en nous donnant de naître spirituellement à la vie du Christ, effet qu'il produit en nous incorporant à Lui, en nous communiquant l'être même de la vie du Christ, à son degré initial, pour nous, qui est précisément d'être, alors qu'auparavant, pour nous, elle n'était pas, elle n'avait jamais été. Les autres sacrements viendront répondre aux diverses exigences ou conditions ultérieures de cette vie reçue en vertu du baptême. Mais c'est la vertu du baptême qui nous l'aura donnée ; c'est à ce premier sacrement que nous devrons

d'avoir pu retrouver, dans le Christ, la vie spirituelle, surnaturelle, divine, perdue pour tout le genre humain en la personne de notre premier père.

Cette vie spirituelle, surnaturelle, divine, retrouvée dans le Christ, aura un caractère très spécial qui la distinguera foncièrement de la première vie spirituelle, surnaturelle, divine, reçue de Dieu par notre premier père et qu'il aurait communiquée à tous ses enfants, s'il n'avait point péché. Dans ce premier état, la vie spirituelle de l'homme était une vie qui comprenait la grâce avec tout l'épanouissement des vertus et des dons; mais une vie où la grâce, les vertus et les dons s'épanouissaient tout naturellement, si l'on peut ainsi dire : en ce sens qu'il n'y avait aucun mal, du côté de l'homme, soit dans son corps soit dans son âme, qui pût leur faire obstacle. Il n'en va plus de même maintenant. La vie du Christ, à laquelle nous sommes incorporés, est une vie qui succède en nous à un état de mort. Elle porte avec elle tout ce qu'il y avait de grâce, de vertus, de dons, ordonnés à diviniser l'homme dans sa première vie spirituelle; mais cette grâce, ces vertus, ces dons, pour avoir leur effet, leur plein effet de vie divine, ont besoin, maintenant, de trouver un complément ou une condition d'exercice qui réponde à l'état de ruine où le péché du premier homme a laissé toute la nature humaine. C'est à remédier progressivement à cet état de ruine, en même temps qu'à faire que l'homme vive progressivement de la vie spirituelle, surnaturelle, divine, qu'est ordonnée la grâce du Christ conférée aux hommes par la vertu des sacrements. Elle est même ordonnée premièrement à cela, au relèvement de cet état de ruine et de mort; et ce sera par les modalités diverses qu'exigera ce redressement ou ce relèvement de l'état de ruine du péché à l'effet de rendre possible le parfait épanouissement de la vie divine par la grâce, les vertus et les dons, que se distingueront proprement les diverses grâces sacramentelles.

Celle du baptême, nous venons de le voir, est une grâce d'incorporation, d'illumination, de fécondation, en même temps qu'elle porte avec elle, ne pouvant en être séparée, la

grâce des vertus et des dons. — Il en est bien ainsi pour les adultes. Mais, pour les enfants, qu'en sera-t-il de l'effet du baptême, touchant la grâce et les vertus. Devrons-nous dire qu'il est aussi produit en eux. C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si les enfants, dans le baptême, reçoivent la grâce et les vertus?

Nous avons ici quatre objections. Elles veulent prouver que « les enfants, dans le baptême, ne reçoivent pas la grâce et les vertus ». — La première déclare que « la grâce et les vertus ne sont point possédées sans la foi et la charité. Or, *la foi*, comme le dit saint Augustin (ép. XCVIII) *consiste dans la volonté de ceux qui croient;* et, pareillement, la charité aussi consiste dans la volonté de ceux qui aiment ; volonté dont les enfants n'ont point l'usage; et, par suite, ils n'ont pas la foi et la charité. Donc les enfants, dans le baptême, ne reçoivent pas la grâce et les vertus ». — La seconde objection rapporte que « sur cette parole marquée en saint Jean, ch. XIV (v. 12) : *Il fera de plus grandes choses que celles-là*, saint Augustin dit que dans l'impie, s'il devient juste, *le Christ agit bien en lui, mais non pas sans lui.* Or, l'enfant, parce qu'il n'a pas l'usage du libre arbitre, ne coopère pas au Christ pour sa justification; bien plus, quelquefois selon tout son pouvoir il résiste. Donc il n'est point justifié par la grâce et les vertus ». — La troisième objection arguë de ce qu' « il est dit, *aux Romains*, ch. IV (v. 5) : *A celui qui n'agit pas, mais qui croit en Celui qui justifie l'impie, la foi est réputée à justice, selon le dessein de la grâce de Dieu.* Or, l'enfant n'a pas l'acte de croire en Celui qui justifie l'impie. Donc il ne reçoit pas la grâce qui justifie, ni les vertus ». — La quatrième objection dit que « ce qui est fait dans une intention charnelle ne semble pas avoir d'effet spirituel. Or, parfois, les enfants sont portés au baptême avec une intention charnelle »,

de la part des parents, « c'est-à-dire afin qu'ils soient guéris. Donc ils ne reçoivent pas l'effet spirituel de la grâce et des vertus ».

L'argument *sed contra* s'autorise de « saint Augustin, dans l'*Enchiridion* (ch. LII) » où il est « dit : *Les petits enfants, quand ils renaissent* » par le baptême, « *meurent à ce péché qu'ils avaient contracté en naissant; et, par là, se rapporte aussi à eux ce qui est dit* (dans l'Épître *aux Romains*, ch. VI, v. 4) : nous avons été ensevelis avec Lui, par le baptême, dans la mort; et l'Apôtre ajoute : *afin que comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, de même nous aussi nous marchions dans la nouveauté de la vie.* Or, la nouveauté de la vie » ou la vie nouvelle dont il s'agit « se fait par la grâce et les vertus. Donc les enfants reçoivent, dans le baptême, la grâce et les vertus ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « certains anciens disent qu'aux enfants, dans le baptême, ne sont pas données la grâce et les vertus, mais qu'en eux est imprimé le caractère du Christ en vertu duquel, lorsqu'ils seront parvenus à l'âge parfait, ils reçoivent la grâce et les vertus. — Mais, poursuit le saint Docteur, la fausseté de ce sentiment apparaît d'une double manière. D'abord, parce que les enfants, comme les adultes, dans le baptême sont faits membres du Christ. Il faut donc nécessairement qu'ils reçoivent, de la tête » qu'est le Christ, auquel ils sont incorporés « l'influx de la grâce et des vertus. Secondement, parce que, dans ce cas, les enfants qui meurent après le baptême ne parviendraient pas à la vie éternelle; car, ainsi qu'il est dit *aux Romains*, ch. VI (v. 23) *la vie éternelle est la grâce de Dieu.* Il suit de là qu'il ne leur servirait de rien, pour le salut, d'avoir été baptisés. — La cause de cette erreur, explique saint Thomas, est que » ces anciens dont il s'agit « ne surent pas distinguer entre l'habitus et l'acte. Voyant donc que les enfants, après le baptême, étaient inhabiles aux actes des vertus, ils crurent qu'après le baptême aucune vertu n'était en eux. Mais cette impuissance d'agir ne vient pas aux enfants du manque des habitus » infus inséparables de la grâce, « mais d'un empêchement corporel », c'est-à-dire de l'imperfection des organes corporels qui servent aux

actes des facultés sensibles : « comme, du reste, ceux qui dorment » et qui sont adultes, bien qu'ils aient les habitus des vertus », acquises ou infuses, « sont empêchés d'en produire les actes, à cause du sommeil », qui lie leurs facultés sensibles.

L'*ad primum* accorde que « la foi et la charité consistent dans la volonté des hommes ; de telle sorte cependant que les habitus de ces vertus et des autres vertus requièrent la puissance de la volonté : laquelle est dans les enfants ; mais les actes des vertus requièrent l'acte de la volonté : et cet acte n'est pas dans les enfants. C'est en ce sens que saint Augustin dit, au livre *Du baptême des petits enfants* (ép. XCVIII, n. 10), que *le petit enfant, s'il n'a pas encore cette foi qui consiste dans la volonté des croyants, a cependant déjà le sacrement de la foi elle-même*, savoir qui cause l'habitus de la foi, *et qui le constitue fidèle* » ou croyant.

L'*ad secundum* déclare que « comme le dit saint Augustin, au livre *De la charité* (tr. III), *personne ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint à moins qu'il ne le veuille.* Ce qui s'entend, non pas des petits enfants, mais des adultes. Et, pareillement, il faut entendre des adultes, que l'homme n'est point justifié par le Christ sans que lui-même y coopère. — Quant au fait que les petits enfants à baptiser résistent de toutes leurs forces selon qu'ils le peuvent, *on ne l'impute pas à eux, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font, au point que c'est comme s'ils ne le faisaient pas*, ainsi que le dit saint Augustin, au livre *De la présence de Dieu, à Dardanus* (ép. CLXXXVII) ».

L'*ad tertium* cite encore un très beau texte de « saint Augustin » dans un de ses sermons (serm. CLXXVI) où il « dit qu'*aux petits enfants la mère qu'est l'Église prête les pieds des autres pour qu'il viennent, le cœur des autres pour qu'ils croient, la langue des autres pour qu'ils parlent.* Et ainsi les petits enfants croient, non par leur acte propre, mais par la foi de l'Église qui leur est communiquée. Et c'est par la vertu de cette foi que leur sont conférées la grâce et les vertus ».

L'*ad quartum* répond que « l'intention charnelle de ceux qui portent les enfants au baptême ne nuit en rien à ces derniers ;

pas plus que la faute de l'un ne nuit à l'autre, à moins qu'il n'y consente. Aussi bien saint Augustin dit, dans sa lettre *à Boniface* (ép. XCVIII, n. 5) : *Que ceci ne vous émeuve pas, s'il en est qui portent les enfants pour recevoir le baptême, non avec cette foi, qu'ils seront régénérés, par la grâce spirituelle, à la vie éternelle, mais parce qu'ils estiment que ce sera un remède corporel les ramenant à la santé ou la leur conservant. Ils n'en sont pas moins régénérés, bien que ceux qui les portent ne les portent pas dans cette intention* ».

Le bien procuré à l'homme, par le baptême, dans la vie présente, consiste, à le prendre d'une façon générale, dans notre participation à la grâce et aux vertus du Christ. Considéré d'une façon spéciale, l'effet produit par le baptême revêt un triple caractère. C'est, en effet, le baptême, qui, proprement, nous incorpore au Christ; et, par voie de conséquence, c'est lui aussi qui fait parvenir en nous les deux éléments essentiels à toute vie : la lumière qui éclaire; la chaleur qui féconde. Aussi bien est-il appelé, dans l'Église, le sacrement de l'incorporation, de l'illumination, de la fécondation, ou, d'un mot qui résume ces trois effets, parce qu'il en exprime le principe : le sacrement de la régénération. Une opinion assez étrange avait prétendu que le baptême ne produisait pas ces effets positifs dans l'âme de l'enfant. Même pour les enfants, le baptême produit tous les effets que nous avons marqués. La seule différence est que l'adulte, quand il s'agit des vertus, peut aussitôt en produire les actes, tandis que l'enfant n'en a encore que l'habitus.

Après avoir considéré les effets du baptême en ce qui est de la vie présente, il nous reste à étudier quel est son effet relativement à l'entrée immédiate dans le Royaume des cieux. Est-il vrai que le baptême ait pour effet de nous ouvrir les portes du ciel. Le fait d'ouvrir les portes du ciel, les portes du Royaume des cieux, est-il l'effet propre du baptême. Telle est la nouvelle question que va étudier maintenant saint Thomas. Elle forme l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si l'effet du baptême est d'ouvrir la porte du Royaume céleste?

Trois objections veulent prouver que « l'effet du baptême n'est pas d'ouvrir la porte du Royaume céleste ». — La première dit que « ce qui est ouvert n'a pas besoin qu'on l'ouvre. Or, la porte du Royaume céleste a été ouverte par la Passion du Christ; selon cette parole de l'*Apocalypse*, ch. IV (v. 1) : *Après cela, je vis une grande porte ouverte dans le ciel.* Donc l'ouverture de la porte du Royaume céleste n'est point l'effet du baptême ». — La seconde objection fait remarquer que « le baptême, de tout temps depuis qu'il a été institué, a son effet. Or, il en est qui furent baptisés du baptême du Christ, avant sa Passion, comme on le voit par saint Jean, ch. III (v. 22, 26); ch. IV, (v. 1, 2); et, pour ceux-là, s'ils fussent morts à ce moment, l'entrée du Royaume céleste n'eût pas été ouverte, personne n'y étant entré avant le Christ, selon cette parole de Michée, ch. II (v. 13) : *Il est monté, ouvrant le chemin devant eux.* Donc l'ouverture de la porte du Royaume céleste n'est point l'effet du baptême ». — La troisième objection rappelle que « les baptisés sont encore soumis à la mort et aux autres pénalités de la vie présente, comme il a été dit plus haut (art. 3). Or, la porte du Royaume céleste n'est ouverte à personne, tant qu'on est soumis à la peine; comme on le voit pour ceux qui sont au purgatoire. Donc l'ouverture de la porte du Royaume céleste n'est point l'effet du baptême ».

L'argument *sed contra* oppose que le vénérable Bède, « sur cette parole de saint Luc, ch. III (v. 21) : *Le ciel s'ouvrit*, a comme glose : *La vertu du baptême est marquée par ces mots; car quiconque sort de ce bain a le ciel ouvert au-dessus de lui* ».

Au corps de l'article, saint Thomas se contente de donner le sens de l'expression métaphorique dont il s'agit; la conclusion à établir s'en dégagera d'elle-même, à la suite de la doctrine déjà exposée. « Ouvrir la porte du Royaume céleste

est enlever l'obstacle qui empêcherait quelqu'un d'y entrer. Or, cet obstacle est la coulpe et l'obligation à la peine. D'autre part, il a été montré plus haut (art. 1, 2), que par le baptême est totalement enlevée toute coulpe et aussi toute obligation à la peine. Il s'ensuit que l'effet du baptême est d'ouvrir le Royaume céleste ». — La démonstration ne pouvait être plus simple, plus brève, ni plus efficace.

L'*ad primum* fait observer que « le baptême ouvre au baptisé la porte du Royaume céleste pour autant qu'il l'incorpore à la Passion du Christ, appliquant à tel sujet déterminé la vertu de la Passion ». Il n'y a donc pas à opposer ici, comme le faisait l'objection, l'efficacité de la Passion et celle du baptême.

L'*ad secundum* répond que « quand la Passion du Christ n'était pas encore réalisée en fait, mais qu'elle était seulement dans la foi des croyants, le baptême causait l'ouverture de la porte du ciel en proportion, c'est-à-dire, non comme réalisée encore, mais en espérance. Les baptisés, en effet, qui mouraient alors attendaient dans une espérance certaine l'entrée du Royaume céleste ». — Ainsi donc, à supposer que quelqu'un de ceux qui avaient reçu le baptême du Christ avant que la Passion eût été accomplie, fût mort tout de suite après son baptême, il ne serait pas encore rentré dans le ciel — non pas même au sens où il fut dit au bon larron, sur la croix, qu'il serait, ce jour-là même, avec le Christ, en Paradis; — car nul ne fut admis à jouir de la vision béatifique, avant la mort du Christ sur la Croix; mais il se serait trouvé dans la condition d'entrer ainsi au ciel, tout de suite, dès que la Passion aurait été réalisée.

L'*ad tertium* mérite d'être noté avec le plus grand soin. Saint Thomas déclare que « le baptisé n'est plus soumis à la mort et aux pénalités de la vie présente en raison d'une obligation personnelle; mais à cause de l'état de la nature. Et c'est pourquoi, il n'est point empêché par là d'entrer dans le Royaume céleste, quand l'âme est séparée du corps par la mort : comme ayant payé dès lors ce qui était dû à la nature » : la mort, en effet, est le point terminus des dettes contractées par la nature, ou de ce que la nature doit subir comme peine

du péché; après cela, elle ne doit plus rien. Et ceci nous explique que les enfants morts sans baptême ne devront plus rien, comme peine de nature, à la justice de Dieu : aussi bien n'y aura-t-il plus, pour eux, aucune peine du sens. Quant à la peine du dam, qui demeurera éternellement, elle sera due à ce qu'ils n'auront pas été personnellement libérés de la faute originelle.

Eu égard aux biens de la vie future, le baptême a pour effet propre de nous en assurer l'accès immédiat, aussitôt que l'être humain se trouve personnellement libéré des conditions de la vie présente où continuent de sévir, jusqu'à la mort inclusivement, toutes les pénalités qui sont la suite du péché dans la nature humaine. On peut dire, de ce chef, que le baptême est la réalisation, pour chaque baptisé, de la *Bonne Nouvelle* que constitue l'Évangile, dont nous savons, par le Christ Lui-même, qu'il se ramène à l'éblouissante parole : *Voici que le Royaume des cieux s'est fait proche* : de fermé qu'il était jusqu'alors, pour tous les malheureux enfants d'Adam, il va être désormais ouvert : chacun y pourra faire son entrée immédiate, aussitôt après sa mort; il suffira, pour cela, qu'il ait été régénéré, pendant sa vie, par le sacrement qui doit le faire renaître de l'eau et de l'Esprit : *Qui renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto intrabit in Regnum cœlorum.*

Nous avons parlé jusqu'ici des divers effets du baptême, à considérer ces effets d'une façon absolue et dans chaque homme pris séparément. Nous devons maintenant considérer ces effets dans les divers hommes, et nous demander, comparant les hommes entre eux, si le baptême produit en tous les mêmes effets. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si le baptême produit en tous un effet égal?

Quatre objections veulent prouver que « le baptême n'a pas en tous un effet égal ». — La première arguë de ce que « l'effet du baptême est la rémission de la faute. Or, en certains sujets, le baptême remet plus de péchés qu'en d'autres sujets : c'est ainsi que, dans les enfants, il enlève seulement le péché originel ; dans les adultes, au contraire, il enlève aussi les péchés actuels, et, en certains sujets, des péchés plus nombreux, en d'autres sujets, des péchés moins nombreux. Donc le baptême n'a pas en tous un effet égal ». — La seconde objection dit que « par le baptême sont conférées à l'homme la grâce et les vertus. Or, il en est qui, après le baptême, semblent avoir une plus grande grâce et une vertu plus parfaite que d'autres baptisés. Donc le baptême n'a pas un effet égal en tous ». — La troisième objection déclare que « la nature est perfectionnée par la grâce, comme la matière par la forme. Or, la forme est reçue dans la matière selon la capacité de cette dernière. Puis donc qu'en certains baptisés, même enfants, la capacité des dons naturels est plus grande qu'en d'autres, il semble que certains reçoivent une plus grande grâce que d'autres ». — La quatrième objection fait remarquer qu' « il en est qui dans le baptême reçoivent non seulement la santé spirituelle, mais aussi la santé corporelle ; comme on le vit pour Constantin, qui, dans le baptême, fut guéri de la lèpre ». Saint Thomas se réfère ici à l'opinion courante de son temps. Cajétan faisait déjà remarquer que cette opinion était sans fondement historique. Il n'y a donc pas à appuyer autrement sur ce fait.

L'argument *sed contra* oppose simplement qu' « il est dit, *aux Ephésiens*, ch. IV (v. 5) : *Une seule foi, un seul baptême*. Or, l'uniformité de la cause entraîne l'uniformité de l'effet. Donc le baptême a un effet égal en tous ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit qu'il y a

un double effet du baptême : l'un, par soi; l'autre, accidentel. — L'effet par soi du baptême est ce en vue de quoi le baptême a été institué; savoir pour engendrer les hommes à la vie spirituelle. Il suit de là que pour les enfants dont les dispositions au baptême sont les mêmes pour tous, puisqu'ils sont baptisés, non pas dans leur foi propre, mais dans la foi de l'Église, l'effet qu'ils reçoivent dans le baptême est égal pour tous. Les adultes, au contraire, qui viennent au baptême par leur propre foi, ne sont pas tous également disposés à l'endroit du baptême : les uns viennent, en effet, avec une dévotion plus grande; les autres, avec une dévotion moindre. Et c'est pourquoi les uns reçoivent plus et les autres reçoivent moins de la grâce de la nouveauté » de la vie, qui est la grâce du baptême; « comme aussi du même feu l'un reçoit plus de chaleur que l'autre, s'il s'en approche davantage, bien que le feu, en tant qu'il est de lui, répande sa chaleur également pour tous. — L'effet, au contraire, du baptême », qui n'est plus son effet pour soi, mais un effet « accidentel, c'est celui auquel le baptême n'est pas ordonné, mais que la vertu divine opère miraculeusement dans le baptême : ainsi, sur cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. VI (v. 6) : *afin que nous ne soyons plus désormais esclaves du péché*, la Glose dit : *Toutefois il n'est pas accordé dans le baptême, si ce n'est peut-être par un miracle ineffable du Créateur, que la loi du péché, qui est dans les membres, soit totalement éteinte.* De tels effets ne sont pas également reçus par tous les baptisés, même s'ils s'approchent avec une dévotion égale : ces sortes d'effets sont dispensés selon l'ordre de la divine Providence ».

L'*ad primum* déclare que « la plus petite grâce baptismale est suffisante pour effacer tous les péchés. Ce n'est donc pas en raison d'une plus grande efficacité du baptême que le baptême enlève, en ceux-ci, plus de péchés, et, en ceux-là, moins de péchés; c'est à cause de la condition du sujet » : parce que les uns en ont plus et les autres moins; « car, en chacun, il enlève tout ce qu'il trouve ».

L'*ad secundum* répond que « le fait que dans les baptisés apparaît une plus grande grâce ou une grâce moindre, peut se

produire d'une double manière. Ou bien parce que l'un des baptisés reçoit une plus grande grâce qu'un autre, en raison d'une plus grande dévotion, ainsi qu'il a été dit (au corps de l'article). Ou bien parce que même s'ils reçoivent une grâce égale, ils n'en usent pas également, mais l'un progresse en elle avec plus de zèle, tandis que l'autre par négligence manque à la grâce de Dieu : *etiam si æqualem gratiam percipiant, non æqualiter ea utuntur, sed unus studiosius in ea proficit, alius per negligentiam gratiæ Dei deest* ». — Nous avons voulu reproduire, ici, le texte latin du Saint Docteur, afin qu'on puisse mieux juger de l'excellence de sa formule en un point de doctrine dont l'importance est de tout premier ordre dans les questions de la grâce et de la prédestination ou du gouvernement divin.

L'*ad tertium* touche à un point de doctrine qui est aussi, dans un autre ordre, dans l'ordre de la nature humaine, du plus haut intérêt. S'il est vrai, comme le voulait l'objection, que dans les divers sujets humains qui reçoivent le baptême, les dispositions d'ordre ne soient pas les mêmes, cette « diverse capacité dans les hommes ne vient pas de la diversité » de l'âme ou « de l'esprit qui est renouvelé par le baptême ; car tous les hommes étant de même espèce, ils conviennent tous dans » l'âme qui est, en eux, « la forme » spécifique ; « mais de la diverse disposition des corps », qui ont raison de matière. « Il en va autrement dans les anges, qui diffèrent en espèce. Et c'est pourquoi aux anges sont conférés les dons gratuits selon la diverse capacité des dons naturels ; mais non pas aux hommes ». Sur cette question de l'identité spécifique des âmes humaines, compatibles cependant avec une certaine diversité dans les dispositions naturelles, même du côté de l'esprit, cf. dans la *Prima Pars*, la question 85, art. 7, au corps de l'article et de l'*ad 3^um^*, où saint Thomas traite *ex professo* ce point de doctrine.

L'*ad quartum* précise à nouveau que « la santé corporelle n'est par un effet par soi du baptême, mais est une certaine œuvre miraculeuse de la Providence divine ».

Quand saint Thomas enseigne, dans l'article que nous venons de lire, que pour les enfants il n'y a pas de différence à établir dans l'effet que produit le baptême, il faut entendre cette proposition au sens précis de l'action du baptême comme tel. Et cela ne préjudicie en rien à la souveraine liberté de Dieu dans la distribution de ses grâces en vue des degrés de gloire différents que doivent occuper dans le ciel les divers élus. Comme, en effet, la gloire est proportionnée à la grâce ; et qu'il ne semble pas qu'il doive y avoir deux élus qui aient le même degré de gloire dans le ciel, il est permis de supposer que pour les enfants baptisés qui ne doivent pas arriver à l'âge des adultes dont les mérites varieront selon qu'ils auront plus ou moins correspondu à la grâce, Dieu distribue sa grâce au moment du baptême selon qu'Il l'a déterminé dans les conseils de sa Prédestination.

Il ne nous reste plus pour avoir tout l'ensemble de la doctrine sur cette grande question de l'effet du baptême, qu'à considérer ce qui peut être un obstacle à la production de cet effet, et comment l'effet se produit quand on enlève l'obstacle. C'est l'objet des deux articles qui vont suivre. Le premier s'occupe de l'obstacle lui-même.

Article IX.

Si la fiction empêche l'effet du baptême?

Trois objections veulent prouver que « la fiction n'empêche pas l'effet du baptême ». — La première arguë de ce que « l'Apôtre dit, *aux Galates*, ch. III (v. 27) : *Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ.* Or, tous ceux qui reçoivent le baptême du Christ sont baptisés dans le Christ. Donc tous revêtent le Christ ; ce qui est recevoir l'effet du baptême. Et, par suite, la fiction n'empêche pas l'effet du baptême ». — La seconde objection dit que « dans le baptême agit la vertu divine qui peut changer en bien la volonté de

l'homme. Or, l'effet de la cause qui agit ne peut pas être empêché par ce qu'une telle cause peut enlever. Donc la fiction ne peut pas empêcher l'effet du baptême ». — La troisième objection déclare que « l'effet du baptême est la grâce, à laquelle le péché s'oppose. Or, il y a bien d'autres péchés plus graves que la fiction ; et on ne dit pas qu'ils empêchent l'effet du baptême. Donc la fiction, non plus, n'empêche pas cet effet ».

L'argument *sed contra* fait observer qu' « il est dit, dans le livre de la *Sagesse*, ch. I (v. 5) : *L'Esprit-Saint de la discipline s'éloignera de l'homme de fiction.* Or, l'effet du baptême vient de l'Esprit-Saint. Donc la fiction empêche l'effet du baptême ».

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « comme le dit saint Jean Damascène (liv. II, ch. XXX), *Dieu ne force point l'homme à la justice.* Il suit de là que pour être justifié par le baptême, il est requis que la volonté de l'homme embrasse et le baptême et l'effet du baptême. Or, un sujet est dit en état de fiction, par cela que sa volonté contredit ou au baptême ou à l'effet du baptême. C'est qu'en effet, d'après saint Augustin (*Du baptême, contre les Donatistes*, liv. VII, ch. LIII), l'homme est dit en état de fiction, de quatre manières : d'abord, s'il ne croit pas, alors que le baptême est le sacrement de la foi ; secondement, par cela qu'il méprise le sacrement lui-même ; troisièmement, par cela qu'il célèbre le sacrement d'une autre manière, ne gardant pas le rite de l'Évangile ; quatrièmement, par cela qu'il vient au baptême sans dévotion. Et donc il est manifeste que la fiction empêche l'effet du baptême ». — L'argumentation de saint Thomas, dans ce corps d'article, se ramène à ceci. Il veut prouver que la fiction empêche l'effet du baptême. La raison est que la fiction exclut la volonté sans laquelle Dieu ne confère pas l'effet du baptême. Or, que la fiction enlève cette volonté, c'est manifeste puisqu'elle implique — c'est sa définition — que la volonté du sujet contredit au baptême ou à l'effet du baptême. Et, en effet, tandis que du seul fait qu'il vient au baptême, un sujet montre qu'il a la foi au Christ, et qu'il vénère le sacrement, et qu'il veut être configuré au Christ, et qu'il veut abandonner le péché ; — son état de fiction

consiste en ce que, de fait, il ne croit pas, ou qu'il méprise le sacrement lui-même, ou qu'il ne garde pas le rite de l'Église, ou qu'il n'a pas de dévotion, continuant de rester attaché à quelque péché mortel. Il est donc bien évident que la fiction empêche l'effet du baptême.

L'*ad primum* répond que « l'expression *être baptisé dans le Christ* peut s'entendre d'une double manière. — D'abord, *dans le Christ*, c'est-à-dire *en devenant conforme au Christ*. Et, ainsi, tous ceux qui sont baptisés dans le Christ, devenus conformes à Lui par la foi et la charité, revêtent le Christ par la grâce. — D'une autre manière, certains sont dits être baptisés dans le Christ, en tant qu'ils reçoivent les sacrements du Christ. Et, en ce sens, tous revêtent le Christ par la configuration du caractère, mais non par la conformité de la grâce ». — Il y a un double effet du baptême : l'effet principal, qui est la grâce et tout ce qui s'y rattache ; l'effet secondaire, qui est le caractère. La fiction dont nous parlons maintenant n'exclut que le premier effet ; non le second. Car celui qui reçoit le sacrement veut recevoir le sacrement ; mais il n'a pas sa volonté conforme à la grâce du sacrement.

L'*ad secundum* déclare que « si Dieu change la volonté de l'homme du mal au bien, l'homme n'approche plus en état de fiction. Mais Dieu ne fait pas toujours cela. Et le sacrement n'est pas ordonné à cet effet, que quelqu'un passe de l'état de fiction à l'état de non fiction ; mais à ce que l'homme qui vient sans fiction soit justifié ».

L'*ad tertium* donne expressément l'explication que nous avons formulée à la fin du corps de l'article pour mettre en pleine lumière la pensée de saint Thomas et la force de son argumentation. Il explique ici qu' « un sujet est dit en état de fiction par cela qu'il montre vouloir une chose qu'en fait il ne veut pas ». C'est là un état de feinte ou de tromperie. Or, quiconque vient au baptême, montre par cela même qu'il a la vraie foi du Christ, et qu'il vénère ce sacrement, et qu'il veut se conformer à l'Église, et qu'il veut abandonner le péché. Par cela donc que l'homme veut rester attaché à n'importe quel péché, s'il vient au baptême, il vient en état de fiction ;

ce qui est venir sans dévotion. Toutefois, cela doit s'entendre du péché mortel, qui est contraire à la grâce; non du péché véniel. Par conséquent, le mot fiction comprend ici en quelque sorte tout péché » mortel. Et, du même coup, il ne reste plus rien de la difficulté que faisait l'objection.

La fiction, au sens où nous en parlons ici, exclut la volonté de se mettre dans la disposition requise pour recevoir la grâce du baptême; elle n'exclut pas la volonté de recevoir le sacrement. Il suit de là que le sacrement est reçu; et qu'il imprime, dans celui qui le reçoit, son caractère indélébile; mais un tel sujet ne reçoit pas la grâce du sacrement. — Cette grâce du sacrement est-elle perdue pour un tel sujet à tout jamais; puisque, en fait, le sacrement ne peut plus être renouvelé. Ou faut-il dire que, si la fiction disparaît, la grâce du sacrement pourra être encore obtenue; et comment. Tel est le dernier point de doctrine qu'il nous faut maintenant examiner. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article X.

Si, quand la fiction disparaît, le baptême obtient son effet?

Trois objections veulent prouver que « la fiction disparaissant, le baptême n'obtient pas son effet ». — La première dit qu' « une œuvre morte, faite sans la charité, ne peut jamais venir à la vie. Or, celui qui s'est approché du baptême en état de fiction a reçu le sacrement sans la charité. Donc le baptême ne peut jamais être vivifié de manière à conférer la grâce ». — La seconde objection arguë de ce que « la fiction semble être plus forte que le baptême, puisqu'elle empêche son effet. Or, ce qui est plus fort n'est pas enlevé par ce qui est plus faible. Donc le péché de fiction ne peut être enlevé par le baptême, auquel la fiction fait obstacle. Il s'ensuit que le baptême n'obtient pas son effet, qui est la rémission de tous les péchés ». — La troisième objection fait observer

qu' « il arrive qu'un sujet approche du baptême en état de fiction et après le baptême commet de nombreux péchés. Ces péchés ne seront pas enlevés par le baptême; car le baptême enlève les péchés passés, non les péchés futurs. Donc un tel baptême n'obtiendra jamais son effet, qui est la rémission de tous les péchés ».

L'argument *sed contra* apporte un texte formel de saint Augustin, qui ne laisse aucun doute sur le point de doctrine en question. « Dans son livre *Du baptême* (liv. I, ch. XII), saint Augustin dit : *Alors le baptême commence à valoir pour le salut, quand cette fiction disparaît par une confession sincère : c'était elle qui ne permettait pas que se fît l'ablution des péchés, tant que le cœur persévérait dans la malice ou le sacrilège.*

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 66, art. 9), le baptême est une certaine régénération spirituelle. Or, quand une chose est engendrée » ou produite, « ensemble avec la forme elle reçoit l'effet de cette forme, à moins que quelque chose n'y fasse obstacle : et si on enlève cet obstacle, la forme de la chose venue à l'être produit son effet. C'est ainsi », pour garder l'exemple emprunté à la physique d'Aristote, « qu'un corps lourd, en même temps qu'il est produit se meut vers le bas, à moins que quelque chose ne le retienne; mais, dès qu'on enlève cet obstacle, aussitôt il va vers le bas », il tombe. « Et, pareillement, lorsque quelqu'un est baptisé, il reçoit le caractère comme une certaine forme, et il obtient l'effet propre » de cette forme, « qui est la grâce remettant tous les péchés. Mais, parfois, la fiction empêche cet effet. Il faudra donc que cette fiction disparaissant par la pénitence, le baptême obtienne tout de suite son effet ». — Cet article de saint Thomas, lu dans la pensée du saint Docteur, ne saurait véritablement faire aucun doute. Saint Thomas établit une sorte de comparaison entre ce que nous voyons se produire, dans l'ordre de la nature, pour tout être qui reçoit son être par voie de génération ou de production naturelle, et ce qui doit également se produire, dans l'ordre surnaturel, pour tout être qui reçoit le baptême. — Dans l'ordre naturel, toute chose qui vient à l'être

reçoit, par le fait même, une certaine forme, qui est sa forme substantielle; et, de cette forme, provient, comme une suite propre et inéluctable, un certain effet qu'elle est destinée à produire. Cet effet peut se trouver empêché accidentellement par quelque chose qui s'oppose à l'épanouissement naturel de la forme. Mais, dès que l'obstacle est enlevé, la forme, qui demeure toujours et qui toujours est ordonnée à produire son effet, tant qu'elle existe, le produit d'elle-même et en quelque sorte nécessairement. — Dans l'ordre surnaturel, quiconque est baptisé reçoit par le fait même un certain être nouveau. Il est transposé dans la sphère d'une nouvelle vie, de la vie chrétienne. Il en a la forme, constituée par cela même qu'il a reçu le sacrement de baptême. Il est vraiment chrétien, incorporé au Christ, appartenant à la société de ceux qui vivent de la vie chrétienne, ayant le droit d'accomplir certains actes qui sont le propre des membres de cette société. Et il porte en lui, dans son âme, gravée d'une façon indélébile, une marque qui le fixe à tout jamais dans cet être nouveau : cette marque est le caractère sacramentel imprimé par le baptême. Le propre de cette marque, de ce caractère, de la sorte de forme qu'il constitue, est d'amener, tout naturellement, dans cet ordre surnaturel, et quasi nécessairement, comme effet qui ne doit pas, qui ne peut pas normalement en être séparé, la grâce du sacrement avec tout ce qui s'y rattache. Une seule chose peut empêcher cet effet et lui faire obstacle, en quelque sorte violemment. C'est la mauvaise disposition dans la volonté du sujet qui reçoit le baptême. Tant que cette mauvaise disposition demeurera, la sorte de forme nouvelle reçue en cet homme, constituée par le caractère du sacrement faisant de cet homme un chrétien, sera dans l'impossibilité de produire son effet naturel. Mais elle le produira nécessairement, dès que disparaîtra la mauvaise disposition de la volonté qui lui faisait obstacle. — Il est bien évident qu'il ne faudra pas chercher une parité entre la manière dont se produit l'effet naturel de la forme naturelle, et la manière dont se produit l'effet que nous disons être celui de la sorte de forme surnaturelle constituée par le caractère surnaturel. Mais chacune de ces formes,

selon les conditions propres à chacun des ordres dont il s'agit, amènera nécessairement l'effet qui lui convient. — Rien de plus harmonieux ou de mieux fondé en raison théologique que cette admirable doctrine formulée ici par saint Thomas.

L'*ad primum* déclare que le « sacrement de baptême est l'œuvre de Dieu ; non de l'homme. Et, par suite, il n'est pas une œuvre morte dans celui qui est en état de fiction et qui est baptisé sans la charité ». — Il est vrai que dans ce cas, l'œuvre de Dieu qu'est le sacrement de baptême, œuvre de soi souverainement vivificatrice, ne produit pas son effet de vie. Mais elle garde toujours la vertu de produire cet effet : et elle le produira dès que sera enlevé l'obstacle qui l'empêchait de le produire. Car cette œuvre, en tant qu'elle est l'œuvre de Dieu, demeure toujours. Elle demeure dans le caractère intérieur qu'a produit le sacrement extérieur. Et c'est en raison de ce caractère demeurant toujours que le baptême, œuvre de Dieu, porte toujours en lui la vertu vivificatrice qui trouve en Dieu sa source. Seulement, quand il n'y a pas d'obstacle au moment où se célèbre le sacrement extérieur, c'est par le sacrement extérieur, comme par une cause instrumentale, que se produit, dans l'âme du baptisé, soit le caractère sacramental soit la grâce du sacrement. Au contraire, quand l'obstacle qu'est la fiction empêche l'effet vital qu'est la grâce, le sacrement n'aura plus à intervenir comme cause instrumentale de cette grâce. Dieu Lui-même la produira directement, par l'instrument conjoint qu'est l'humanité du Christ, et en raison du sacrement précédemment reçu, dont la vertu vivificatrice demeure, dans le caractère indélébile causé par lui, à titre d'exigence inéluctable demandant la production de la grâce qui lui correspond. — C'est donc, proprement, en raison du caractère sacramentel demeurant indélébile dans l'âme du baptisé, que le sacrement obtient son effet, quand disparaît la fiction qui lui faisait obstacle. Aussi bien saint Thomas enseigne-t-il, dans son commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 4, q. 3, art. 2, q^{la} 3, *ad* 3^{um}, que pour les sacrements qui n'impriment pas un caractère, tel, par exemple, l'Eucharistie, il n'y a pas à parler d'une production de l'effet du sacrement, quand la fiction disparaît.

L'*ad secundum* fait observer que « la fiction n'est pas écartée par le baptême, mais par la pénitence : et quand cette fiction est écartée le baptême enlève toute coulpe et l'obligation à la peine de tous les péchés qui ont précédé le baptême et aussi en même temps de ceux qui ont existé simultanément avec le baptême. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans le livre *Du baptême* (endroit précité) : *Le jour d'hier est enlevé et tout ce qui s'y rattache, et l'heure même ou le moment qui a précédé le baptême et aussi celui du baptême. Ce n'est que ce qui est venu tout de suite après qui constitue une culpabilité nouvelle* » relevant non plus du baptême, mais de la pénitence. « Et ainsi à l'obtention de l'effet du baptême concourent et le baptême et la pénitence; mais : le baptême, comme cause qui agit par soi; la pénitence, comme cause qui agit accidentellement, c'est-à-dire en enlevant l'obstacle ».

L'*ad tertium* répond que « l'effet du baptême n'est pas d'enlever les péchés futurs, mais les péchés présents ou passés. Et c'est pourquoi, la fiction disparaissant, les péchés suivants », qui sont venus après le baptême, « sont enlevés, mais par la pénitence, non par le baptême. De là vient qu'ils ne sont pas remis quant à la totalité de l'obligation à la peine, comme les péchés qui ont précédé le baptême » ou qui coexistaient au baptême quand il a été reçu.

Avec la question des effets du baptême s'achève le traité du baptême proprement dit, ou du baptême considéré en lui-même. Il nous faut maintenant passer à ce que saint Thomas appelle « les préparations du baptême : *de præparatoriis ad baptismum*. — Il s'agira, d'abord, de la préparation qui a précédé le baptême » ou qui a été en vigueur avant que le baptême fût institué; « c'est-à-dire de la circoncision; — ensuite, des préparations, qui courent ensemble avec le baptême, savoir du catéchisme et de l'exorcisme ».

Et d'abord, de la circoncision. C'est l'objet de la question suivante.

QUESTION LXX

DE LA CIRCONCISION

Cette question comprend quatre articles :

1° Si la circoncision a eu de préparer et de figurer le baptême ?
2° De son institution.
3° De son rite.
4° De son effet.

Article Premier.

Si la circoncision a eu de préparer et de figurer le baptême ?

Trois objections veulent prouver que « la circoncision n'a pas eu de préparer et de figurer le baptême ». — La première fait observer que « toute figure doit avoir quelque ressemblance avec ce dont elle est la figure. Or, la circoncision n'a aucune ressemblance avec le baptême. Donc il semble qu'elle n'a pas eu de préparer et de figurer le baptême ». — La seconde objection cite le mot de « l'Apôtre, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 2), où « parlant des anciens Pères », il « dit que *tous ont été baptisés dans la nuée et dans la mer ;* mais il ne dit pas qu'ils aient été baptisés dans la circoncision. Donc la protection de la colonne de nuée et le passage de la mer Rouge eurent davantage de préparer et de figurer le baptême, que ne l'eut la circoncision ». — La troisième objection rappelle qu' « il a été dit plus haut (q. 38, art. 1, 3), que le baptême de Jean eut de préparer le baptême du Christ. Si donc la circoncision avait de préparer et de figurer le baptême du Christ, il semble que le baptême de Jean fut superflu. Ce qu'on ne saurait dire. Donc la circoncision n'a pas eu de préparer et de figurer le baptême du Christ ».

L'argument *sed contra* est le texte où « l'Apôtre dit, dans son épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 11, 12) : *Vous avez été circoncis, non de la circoncision faite de main d'hommes dans le corps charnel, mais de la circoncision de Jésus-Christ, ensevelis avec lui dans le baptême* ».

Au corps de l'article, saint Thomas fait observer que « le baptême est dit *le sacrement de la foi* : en ce sens que dans le baptême se fait une certaine protestation de la foi, et que par le baptême l'homme est agrégé à la congrégation des fidèles. Or, c'est la même foi que la nôtre et celle des anciens Pères; selon cette parole de l'Apôtre, dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. IV (v. 13) : *Ayant le même esprit de foi, nous croyons*. D'autre part, la circoncision était une certaine protestation de la foi; et aussi bien les anciens étaient, par la circoncision, agrégés au collège des fidèles. Il suit de là que manifestement la circoncision eut de préparer au baptême et de le figurer : selon que pour les anciens Pères tout arrivait en figure de ce qui devait être plus tard, ainsi qu'il est dit dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. X (v. 11); comme, du reste, leur foi aussi portait sur ce qui devait venir ». — L'expression citée par saint Thomas au début de l'article est communément reçue pour désigner, à un titre spécial, le sacrement de baptême : on l'appelle le sacrement de la foi. Et cela veut dire, comme nous l'a expliqué saint Thomas, qu'il constitue une profession de la foi au Christ, et qu'il est le moyen, pour l'homme, d'être agrégé à la société des fidèles ou de ceux qui croient au Christ. Or, ce qu'est maintenant le baptême, la circoncision le fut avant que le baptême existât. Donc la circoncision a été comme la préparation au baptême. Elle en a été, de plus, la figure, comme, du reste, tout ce qui se passait dans l'ancienne loi était la figure de ce qui devait être dans la loi nouvelle.

L'*ad primum* répond que « la circoncision avait une ressemblance avec le baptême, quant à l'effet spirituel de celui-ci. Car, de même que par la circoncision était enlevée une certaine pellicule charnelle; de même par le baptême, l'homme est dépouillé du mode de vivre selon la chair ».

L'*ad secundum* accorde que « la protection de la colonne de nuée et le passage de la mer Rouge furent des figures de notre baptême, par lequel nous renaissons de l'eau, signifiée par la mer Rouge, et de l'Esprit-Saint, signifié par la colonne de nuée. Toutefois, par ces choses ne se faisait pas une profession de la foi, comme par la circoncision. Et c'est pourquoi elles n'étaient que des figures, non des sacrements. La circoncision, au contraire, était un sacrement, qui préparait au baptême. Mais, quant aux conditions extérieures, elle signifiait le baptême d'une façon moins expresse. C'est, du reste, pour cela, que l'Apôtre a fait mention de ces deux autres choses plutôt que de la circoncision ».

L'*ad tertium* dit que « le baptême de Jean fut préparatoire au baptême du Christ, quant à l'exercice de l'acte »; c'est-à-dire qu'il consista dans le même acte extérieur. « Mais la circoncision en fut la préparation quant à la profession de la foi qui est requise dans le baptême, ainsi qu'il a été dit » (au corps de l'article).

Au point de vue du sacrement, ou à considérer la raison sacramentelle, la circoncision, et la circoncision seule, a eu, par rapport au baptême, la raison de préambule ou de rite qui le préparait. — Mais ce rite préparatoire a-t-il été convenablement établi. Nous savons, par la *Genèse*, qu'il fut institué au temps d'Abraham pour les enfants mâles du peuple juif. Cette institution, ainsi faite, peut-elle se justifier? Saint Thomas s'en enquiert dans l'article qui suit.

Article II.

Si la circoncision a été instituée à propos?

Quatre objections veulent prouver que « la circoncision n'a pas été instituée comme il convenait ». — La première rappelle que « comme il a été dit (art. précéd.), il se faisait, dans la circoncision, une certaine profession de la foi. Or, depuis

le péché du premier homme, nul n'a jamais pu être sauvé, si ce n'est par la foi de la Passion du Christ; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. III (v. 25) : *Celui que Dieu a proposé comme propitiateur par la foi en son sang*. Donc aussitôt après le péché du premier homme la circoncision aurait dû être instituée, et non pas du temps d'Abraham ». — La seconde objection dit que dans la circoncision, l'homme professait d'observer la loi ancienne, comme dans le baptême il professe d'observer la loi nouvelle; ce qui fait dire à l'Apôtre dans l'épître *aux Galates*, ch. V (v. 3) : *Je témoigne à tout homme qui se fait circoncire, qu'il est tenu d'accomplir toute la loi*. Or, l'observance légale n'a pas été marquée au temps d'Abraham, mais plutôt au temps de Moïse. Donc c'est mal à propos que la circoncision a été instituée du temps d'Abraham ». — La troisième objection arguë de ce que « la circoncision fut une figure et une préparation du baptême. Or, le baptême est donné à tous les peuples; selon cette parole de saint Matthieu, chapitre dernier (v. 19) : *Allez, enseignez toutes les nations, et baptisez-les*. Donc la circoncision n'aurait pas dû être instituée pour être observée par le seul peuple des Juifs, mais par tous les peuples ». — La quatrième objection déclare que « la circoncision charnelle doit répondre à la circoncision spirituelle, comme la figure à la chose dont elle est la figure. Or, la circoncision spirituelle, qui est faite par le Christ, convient indifféremment à l'un et à l'autre sexe; car, *dans le Christ Jésus, il n'est point d'homme et de femme*, comme il est dit, *aux Colossiens* (ou plutôt *aux Galates*), ch. III (v. 28). Donc c'est mal à propos que fut instituée la circoncision, qui ne convient qu'aux seuls mâles ».

L'argument *sed contra* dit simplement que « comme nous le lisons dans la *Genèse*, ch. XVII (v. 10 et suiv.), la circoncision a été instituée par Dieu, dont *les œuvres sont parfaites* » (*Deutér.*, ch. XXXII (v. 4).

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. précéd.), la circoncision était préparatoire au baptême, en tant qu'elle était une certaine profession de la foi du Christ que nous aussi professons dans le baptême. Or,

parmi les anciens Pères, Abraham fut le premier qui reçut la promesse au sujet du Christ devant naître » un jour, de lui, « quand il lui fut dit, *Genèse*, ch. XXII (v. 18) : *Dans ton rejeton seront bénies toutes les nations de la terre.* Lui-même, aussi, le premier, se sépara de la société des disciples, selon l'ordre du Seigneur lui disant (*Genèse*, ch. XII, v. 1) : *Sors de ton pays et de ta parenté.* Et c'est pourquoi la circoncision fut très à propos instituée en Abraham ». — Eu égard à sa raison de rite sacramentel préparatoire, la circoncision ne pouvait pas être mieux instituée qu'en Abraham. Et, en effet, nous avons distingué deux choses dans le rite sacramentel préparatoire : d'abord, une profession de foi ; et puis, un moyen pour les hommes d'être agrégés à la société des fidèles. Or, la foi dont il s'agit est la foi au Christ. Et, précisément, c'est à Abraham qu'a été renouvelée, ou même faite pour la première fois, d'une façon explicite et comme devant se réaliser dans sa postérité, la promesse du Rédempteur futur. De plus, c'est à Abraham que commença, d'une façon officielle et extérieure, la ségrégation d'un peuple fidèle distinct des infidèles et des idolâtres. Donc c'est bien en Abraham que la circoncision devait être instituée.

L'*ad primum* formule une doctrine du plus haut intérêt. Saint Thomas y déclare expressément que dans les temps qui vinrent immédiatement après le péché du premier père, en raison de l'enseignement d'Adam lui-même qui avait été pleinement instruit des choses divines, la foi et la raison naturelle avaient encore dans l'homme une telle vigueur qu'il ne fallait pas que fussent déterminés aux hommes certains signes de la foi et du salut ; mais chacun, selon qu'il lui plaisait, attestait sa foi par des signes qui en étaient la profession. Mais, vers le temps d'Abraham, la foi avait diminué, un grand nombre se portant à l'idolâtrie. La raison naturelle aussi avait été obscurcie par l'augmentation de la concupiscence charnelle allant jusqu'au péché contre nature (*Genèse*, ch. XIII, v. 13 ; ch. XIX, v. 5 et suiv.). Il suit de là que c'était bien alors et non avant que la circoncision devait être instituée pour être une profession de la foi et une diminution de la concupiscence charnelle ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'obligation légale ne devait être imposée qu'à un peuple déjà groupé et constitué : la loi, en effet, est ordonnée au bien public, comme il a été dit dans la Seconde Partie (1^a-2^{ae}, q. 90, art. 2). Or, le peuple fidèle devait être rassemblé par quelque signe sensible; ce qui est nécessaire pour que les hommes soient réunis par une religion quelconque, comme le dit saint Augustin *Contre Fauste* (liv. XIX, ch. XI). C'est pourquoi il fallut que la circoncision fût instituée avant que la loi fût donnée. Mais les Pères qui furent avant la loi », d'Abraham à Moïse, « instruisirent leurs familles des choses divines par mode d'admonition paternelle. Aussi bien le Seigneur dit, au sujet d'Abraham (*Genèse*, ch. XVIII, v. 19) : *Je sais qu'il enseignera ses fils et sa maison après lui afin qu'ils gardent la voie du Seigneur* ».

L'*ad tertium* répond que « le baptême contient en lui la perfection du salut auquel Dieu appelle tous les hommes, selon cette parole de la première Épître *à Timothée*, ch. II (v. 4) : *Lui qui veut que tous les hommes soient sauvés*. Et voilà pourquoi le baptême est proposé à tous les peuples. La circoncision, au contraire, ne contenait pas la perfection du salut; mais il la signifiait seulement comme devant être réalisée par le Christ qui naîtrait du peuple juif. Et c'est pourquoi elle devait être donnée à ce seul peuple ». — La circoncision n'était qu'une figure, figure de la réalité que contiendrait le baptême, quand le Christ aurait paru et qu'Il aurait institué pour tous les moyens de salut destinés à tous. Et parce que, de tous les peuples il n'en était qu'un avant la venue du Christ qui eût été choisi pour préparer cette venue et être comme le berceau du Christ, il s'ensuit que c'est à ce peuple-là seul que la circoncision devait être donnée. En dehors de ce peuple, les autres hommes n'y étaient pas tenus. Ils pouvaient se sauver, bien que d'une manière plus difficile, comme pouvaient se sauver tous ceux qui avaient vécu avant que la circoncision eût été instituée, c'est-à-dire par la foi et par les signes de cette foi qu'eux-mêmes se déterminaient, ainsi que nous le verrons plus explicitement à l'article 4.

L'*ad quartum* explique pourquoi la circoncision n'était que

pour les hommes, même parmi les Juifs, tandis que le baptême est pour tous, sans en excepter les femmes. C'est que « l'institution de la circoncision fut comme signe de la foi d'Abraham qui crut qu'il serait le père à l'avenir du Christ qui lui était promis (Cf. *aux Romains*, ch. IV, v. 2 et suiv.); et, aussi bien, pour cela, elle ne convenait qu'aux seuls mâles. De même aussi, le péché originel, contre lequel la circoncision était spécialement ordonnée, vient du père, non de la mère, comme il a été dit dans la Seconde Partie (I^a-2^{ae}, q. 81, art. 5). Le baptême, au contraire, contient la vertu du Christ, qui est la cause universelle du salut de tous et *la rémission de tous les péchés* » (cf. postcommunion, de la III[e] férie après la Pentecôte). — Notons, en passant, cette différence entre la circoncision et le baptême : que la circoncision n'était ordonnée qu'à remettre le péché originel, tandis que le baptême est ordonné à remettre tous les péchés.

La circoncision fut convenablement instituée du temps d'Abraham et en sa personne pour le seul peuple juif de qui le Christ devait naître. — Mais pouvons-nous dire que la manière dont elle se pratiquait fût également justifiable. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si le rite de la circoncision était à propos?

Trois objections veulent prouver que « le rite de la circoncision n'était pas à propos ». — La première arguë de ce que « comme il a été dit (art. 1, 2), la circoncision est une certaine protestation de la foi. Or, la foi existe dans la faculté de connaître, dont les opérations apparaissent surtout dans la tête. C'est donc plutôt à la tête qu'aurait dû être donné le signe de la circoncision, et non pas dans le membre de la génération ». — La seconde objection fait observer que « pour l'usage des sacrements nous prenons les choses qui sont de

l'usage le plus commun : ainsi l'eau pour l'ablution ; et le pain pour la nourriture. Or, pour couper, nous nous servons plus communément d'un couteau de fer que d'un couteau de pierre. Donc la circoncision n'aurait pas dû se faire avec un couteau de pierre ». — La troisième objection dit que « comme le baptême est institué pour être le remède du péché originel, de même aussi la circoncision, selon que le remarque le vénérable Bède (Hom. pour la fête de la Circoncision). Or, maintenant le baptême n'est pas différé jusqu'au huitième jour, de peur que les enfants ne courent le péril de la damnation en raison du péché originel, s'ils meurent non baptisés. Quelquefois aussi le baptême est retardé au delà du huitième jour. Donc il n'aurait pas fallu déterminer, pour la circoncision, le huitième jour, mais parfois devancer ce jour-là, comme, du reste, il était parfois retardé « (cf. Josué, ch. v, v. 4 et suiv.).

L'argument *sed contra* oppose que « sur cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. iv (v. 11), *Et il reçut le signe de la circoncision*, le rite dont il s'agit se trouve déterminé dans la glose ».

Au corps de l'article, saint Thomas se contente de faire remarquer que « comme il a été dit (art. précéd.), la circoncision est un certain signe de la foi, institué par Dieu, dont la *sagesse n'est limitée par aucun nombre* (ps. cxlvi, v. 5). Or, déterminer les signes qui conviennent est une œuvre de sagesse. Il s'ensuit qu'il faut concéder que le rite de la circoncision était à propos et selon qu'il convenait ».

L'*ad primum* déclare que « la circoncision se faisait à propos et selon qu'il convenait dans le membre de la génération ». Saint Thomas en apporte trois raisons. — « Premièrement, parce que la circoncision était le signe de la foi par laquelle Abraham crut que le Christ naîtrait de sa postérité (Cf. *aux Romains*, ch. iv, v. 11 et suiv.). — Deuxièmement, parce qu'elle était donnée comme remède du péché originel, qui se transmet par l'acte de la génération. — Troisièmement, parce qu'elle était ordonnée à diminuer la concupiscence de la chair, qui se fait surtout sentir dans ces membres, à cause de l'excès de la délectation vénéréenne ».

L'*ad secundum* dit que « le couteau de pierre n'était pas nécessairement requis pour la circoncision. Et aussi bien nous ne lisons pas que cet instrument ait été déterminé par un précepte divin. Du reste, les Juifs n'usaient pas communément d'un tel instrument pour la circoncision. Et aujourd'hui encore ils n'en usent pas. On lit cependant que certaines circoncisions fameuses ont été faites avec le couteau de pierre. Ainsi, nous lisons dans l'*Exode*, ch. IV (v. 25), que *Séphora* » (la femme de Moïse) « *prit une pierre très aiguë et circoncit le prépuce de son fils*; et, au livre de Josué, ch. V (v. 2), il est dit : *Fais-toi des couteaux de pierre; et circoncis à nouveau les enfants d'Israël.* Par là il était figuré que la circoncision spirituelle devait être faite par le Christ, de qui il est dit, dans la première Épître *aux Corinthiens*, ch. X (v. 4) : *La pierre était le Christ* ».

L'*ad tertium* est précieux pour connaître le vrai sens de l'injonction faite par Dieu de ne circoncire les enfants qu'au huitième jour. Saint Thomas commence par justifier cette injonction. Il en donne deux raisons : l'une, mystique, selon le sens anagogique; l'autre, littérale, qui se tire de la faiblesse de l'enfant. — « Le huitième jour était déterminé pour la circoncision : soit en raison du mystère » symbolisé par ce rite : « c'est qu'en effet, au huitième âge » du monde, « qui est l'âge de la résurrection, comme au huitième jour, s'achèvera par le Christ la circoncision spirituelle, quand Il enlèvera de ses élus non seulement la coulpe, mais aussi toute pénalité; soit aussi à cause de la fragilité de l'enfant, *propter teneritudinem infantis*, avant le huitième jour; et aussi bien même pour les autres animaux, il est prescrit dans le *Lévitique*, ch. XXII (v. 27) : *Le bœuf, la brebis et la chèvre, quand ils seront nés, resteront sept jours sous le sein de leur mère : le huitième jour et après, ils pourront être offerts au Seigneur* ». Telles étaient les raisons de l'injonction. Quant à sa portée, saint Thomas précise qu'elle était de nécessité de précepte, non de nécessité du sacrement. « Le huitième jour était de nécessité de précepte, de telle sorte que ceux qui laissaient passer le huitième jour péchaient, même si c'était un jour de sabbat; selon

cette parole marquée en saint Jean, ch. VII (v. 23) : *L'homme reçoit la circoncision au jour du sabbat, pour que ne soit point violée la loi de Moïse.* Mais ce n'était pas de nécessité du sacrement; car s'il en était qui eussent omis le huitième jour, la circoncision pouvait se faire après ». Saint Thomas signale, en terminant, une opinion qu'il n'approuve pas. « Quelques-uns disent (cf. le Maître des *Sentences*, IV, dist. 1 ; et aussi Guillaume d'Auxerre, liv. IV, ch. III), qu'en raison d'un péril imminent de mort, le huitième jour pouvait être devancé. — Mais, cela ne peut être établi ni par l'autorité de l'Écriture, ni par la coutume des Juifs. Et c'est pourquoi, il est mieux de dire, comme le fait aussi Hugues de Saint-Victor (*Des sacrements*, liv. I, part. XII, ch. 2), que le huitième jour n'était devancé pour aucune nécessité. Aussi bien, sur cette parole du livre des *Proverbes*, ch. IV (v. 3), *J'étais enfant premier-né devant une mère*, la glose dit que l'autre fils de Bersabée » et qui était né avant Salomon (II *Rois*, ch. XI, v. 27) « ne comptait point; parce qu'étant mort avant le huitième jour, il n'avait pas reçu de nom; et, par conséquent, il n'avait pas été, non plus, circoncis ».

Un dernier point de doctrine à examiner, au sujet de la circoncision étudiée dans ses rapports avec le baptême qu'elle figurait et qu'elle préparait, est celui de son efficacité. Il va faire l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la circoncision conférait la grâce qui justifie?

Cinq objections veulent prouver que « la circoncision ne conférait pas la grâce qui justifie ». — La première en appelle à l'autorité de « l'Apôtre », qui, « dans l'épître *aux Galates*, ch. II (v. 21), dit : *Si la justice vient de la loi, le Christ est mort en vain*, c'est-à-dire sans cause. Or, la circoncision était une certaine obligation d'accomplir la loi; selon cette parole » du

même Apôtre dans la même épître « *aux Galates*, ch. v (v. 3) : *Je témoigne à tout homme qui se fait circoncire, qu'il est tenu d'accomplir toute la loi.* Donc si par la circoncision était la justice, *le Christ est mort inutilement* ou sans cause. Puis donc que ceci est inadmissible, on n'avait point avec la circoncision la grâce qui justifie du péché ». — La seconde objection, d'une importance extrême, dit qu' « avant la circoncision, la seule foi suffisait pour la justification. Saint Grégoire dit, en effet, au livre des *Morales* (liv. IV, ch. III) : *Ce que fait chez nous l'eau du baptême, la seule foi le fit chez les anciens.* Or, la vertu de la foi n'a pas été changée par le mandat de la circoncision. Donc la seule foi justifiait les enfants, et non la circoncision ». — La troisième objection arguë de ce que « nous lisons, dans Josué, ch. v (v. 5, 6), que *le peuple qui était né dans le désert pendant les quarante ans n'avait pas été circoncis.* Il suit de là que si par la circoncision était enlevé le péché originel, tous ceux qui moururent dans le désert, soit enfants, soit adultes, furent damnés. Et la même objection vaut pour les enfants qui mouraient avant le huitième jour marqué pour la circoncision, lequel ne devait pas être devancé, ainsi qu'il a été dit » art. 3, *ad 3um*). — La quatrième objection déclare que « rien n'empêche l'entrée du Royaume céleste, si ce n'est le péché. Or, les circoncis, avant la Passion, étaient empêchés d'entrer dans le Royaume des cieux. Donc par la circoncision les hommes n'étaient pas justifiés du péché ». — La cinquième objection fait remarquer que « le péché originel n'est pas remis sans le péché actuel ; *car c'est chose impie d'attendre de Dieu un pardon à moitié*, comme le dit saint Augustin (*De la vraie et de la fausse Pénitence*, ch. IX ; parmi les Œuvres de saint Augustin). Or, nous ne lisons nulle part que la circoncision eût de remettre le péché actuel. Donc elle n'avait pas, non plus, de remettre le péché originel ».

L'argument *sed contra* est un texte de « saint Augustin », emprunté à sa lettre « *à Valérien contre Julien* (*Des noces et de la concupiscence*, liv. II, ch. XI) », où il « dit : *Dès que la circoncision fut instituée dans le peuple de Dieu, parce qu'elle était le signe de la foi, elle valait pour les enfants, à l'effet de les sanctifier*

et de les justifier du péché originel; comme, maintenant, le baptême a commencé de valoir pour la rénovation de l'homme, du moment où il a été institué ».

Au corps de l'article, saint Thomas constate que « tous affirment communément que dans la circoncision le péché originel était remis. Quelques-uns cependant disaient que la grâce n'était pas conférée; seul le péché était remis. C'est le sentiment du Maître » des *Sentences*, « à la distinction 1 du livre IV des *Sentences*, et sur l'Épître *aux Romains*, ch. IV (v. 11), dans la glose. Mais cela ne peut pas être; car la coulpe n'est remise que par la grâce, selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. III (v. 24) : *Justifiés gratuitement par sa grâce*, etc. C'est pourquoi d'autres disent que par la circoncision était conférée la grâce, quant aux effets de la rémission de la coulpe, mais non quant aux effets positifs : ils voulaient éviter par là d'être contraints de dire que la grâce conférée dans la circoncision suffisait à observer tous les commandements et que par suite la venue du Christ était superflue. Mais cette position non plus ne peut pas tenir. Premièrement, parce que la circoncision donnait aux enfants la faculté de parvenir, au temps voulu, dans la gloire » du ciel; « ce qui est le dernier effet positif de la grâce. Secondement, parce que, selon l'ordre de la cause formelle, les effets positifs sont naturellement antérieurs aux effets privatifs, bien que, selon l'ordre de la cause matérielle, ce soit l'inverse : et, en effet, la forme n'exclut la privation qu'en informant le sujet »; c'est parce qu'elle vient en lui et qu'elle le revêt, qu'elle supprime l'état précédent de privation qui affectait le sujet où maintenant elle se trouve. « Aussi bien, d'autres ont dit que dans la circoncision était conférée la grâce, même quant à certain effet positif, qui est de rendre digne de la vie éternelle, mais non quant à tous les effets » de la grâce; parce qu'elle ne suffisait pas à réprimer la concupiscence du foyer du péché, ni, non plus, à accomplir les préceptes de la loi. Et », ajoute saint Thomas, « autrefois ce sentiment avait été aussi le mien (cf. *Sentences*, IV, dist. 1, q. 2, art. 4, q^{la} 3). Mais », poursuit le saint Docteur, « celui qui considère attentivement la chose voit que cela n'est pas vrai.

C'est qu'en effet, la plus petite grâce peut résister à n'importe quelle concupiscence et éviter tout péché mortel, qui se commet dans la transgression des commandements : la plus petite charité, en effet, aime Dieu plus que la cupidité de *milliers talents d'or et d'argent* (ps. CXVIII, v. 72). — Et c'est pourquoi il faut dire que dans la circoncision était conférée la grâce, quant à tous les effets de la grâce, mais autrement que dans le baptême. Dans le baptême, en effet, la grâce est conférée par la vertu du baptême lui-même, qu'il a en tant qu'il est l'instrument de la Passion du Christ déjà réalisée. La circoncision, au contraire, conférait la grâce en tant qu'elle était le signe de la foi de la Passion à venir : en ce sens que l'homme qui recevait la circoncision professait qu'il faisait sienne une telle foi, soit l'adulte pour lui-même, soit un autre pour l'enfant » : si donc la grâce était accordée, ce n'était pas qu'il y eut, dans la circoncision, une vertu causant la grâce dans l'âme, comme pour le baptême maintenant; c'était seulement parce que la foi à la Passion du Christ, dont elle était le signe, attirait la grâce dans l'âme, Dieu l'y produisant immédiatement, et sans cause instrumentale, par sa seule vertu. « Aussi bien l'Apôtre dit-il, *aux Romains*, ch. IV (v. 11), qu'*Abraham reçut le signe de la circoncision, signe de la justice de la foi*; parce que la justice était due à la foi signifiée, non à la circoncision qui la signifiait. Et parce que le baptême agit par mode d'instrument en vertu de la Passion du Christ, non la circoncision, de là vient que le baptême imprime un caractère incorporant l'homme au Christ », ce que ne faisait pas la circoncision, « et confère une grâce plus abondante que la circoncision : car l'effet de la chose déjà présente est plus grand que celui de l'espoir » qu'on avait de cette chose. — Ce corps d'article n'est que la reproduction détaillée de l'*ad 3um* de l'article 6 de la question 62, où saint Thomas répondait à une objection tirée de ce qui se passait dans la circoncision. La doctrine exposée ici par le saint Docteur n'offre plus aucune difficulté, après ce qui a été dit à l'article 5 et à l'article 6 de la question 62; ou encore à la question 63 et à la question 69, au sujet des effets du baptême, notamment du caractère.

L'*ad primum* accorde que « cette objection suivrait, si la circoncision amenait la justice autrement que par la foi de la Passion du Christ ».

L'*ad secundum* ne saurait trop être souligné et retenu. Il nous donne, sur le salut des enfants avant la circoncision, un mot qui fixe la doctrine de saint Thomas sur cette grande question. — Saint Thomas déclare que « comme avant l'institution de la circoncision, la foi du Christ à venir justifiait soit les enfants soit les adultes, de même aussi quand la circoncision eût été donnée. Mais, auparavant il n'était pas requis de signe qui fût la protestation de cette foi; parce que les hommes fidèles n'avaient pas encore commencé à se réunir, séparément des infidèles, pour le culte du Dieu unique » : il n'y avait pas encore un peuple choisi du milieu des autres et se distinguant des autres par un signe spécial déterminé, témoignant de la foi qui lui était propre et que les autres n'avaient pas. Jusqu'à la circoncision, ou jusqu'au choix d'Abraham et de sa postérité, les hommes, quand ils attestaient leur foi au Christ, le faisaient par un tel signe qu'il leur plaisait, sans que rien eût été déterminé et imposé par Dieu. Et, par suite, il n'y avait rien d'exigé pour l'enfant. « Il est probable cependant que les parents fidèles, pour les enfants nouveau-nés, surtout quand ils étaient en péril de mort, offraient à Dieu des prières ou usaient en leur faveur de quelque bénédiction, qui était un signe de la foi; comme les adultes offraient pour eux des prières et des sacrifices ».

On le voit; saint Thomas, dans cette réponse, est formel. Il déclare qu'avant la circoncision et en dehors du peuple juif, seul lié par la loi de la circoncision, aucun signe n'était requis, pour assurer le salut de l'enfant. Il suffisait, absolument parlant, de la foi au Christ pratiquée par quelqu'un qui s'intéressât à l'enfant et qui le fît bénéficier de cette foi.

Cette doctrine avait été déjà formulée en termes exprès, par le saint Docteur, dans son Commentaire sur les *Sentences*. Au livre IV, dist. 1, q. 2, art. 6, q^{la} 2, il signalait une opinion en sens contraire : « Quelques-uns disent que la foi ne suffisait pas sans la protestation de la foi faite par quelque signe exté-

rieur; et la différence existait, entre les enfants et les adultes, quant à cela seulement qu'aux enfants suffisait la foi d'autrui avec un signe extérieur fait par les autres, tandis qu'aux adultes il fallait leur foi propre avec un signe fait par eux. Mais, reprenait saint Thomas, parce que cela ne semble pas s'accorder aux paroles de saint Grégoire », disant que pour les enfants la foi seule valait, comme, pour les adultes, les sacrifices et les oblations, « à cause de cela, d'autres disent avec plus de probabilité qu'aux enfants suffisait la foi seule sans aucun signe extérieur : non pas cependant l'habitus de la foi tout seul, mais son mouvement référé au salut de l'enfant en vertu d'une certaine profession intérieure de la foi, quel que fût celui qui rapportait ainsi en quelque manière que ce fût la profession de sa foi à l'enfant; bien que cependant cela appartînt davantage aux parents qui devaient avoir soin de l'enfant et par qui il avait contracté le péché originel ».

Dans une ou deux réponses de la *quæstiuncula* précédente, saint Thomas expliquait que « la foi d'autrui n'était pas un secours pour l'enfant, selon qu'elle était un acte de la personne, mais du côté où elle regardait son objet, c'est-à-dire le Christ, qui était le remède de toute la nature » humaine, infectée par le péché d'origine : « et, en cela, cette foi avait une ressemblance avec nos sacrements, en tant qu'elle justifiait par son objet, comme *ex opere operato*, non *ex opere operantis*. Et, parce que la formation ou l'informité de la foi sont ses conditions du côté du sujet qui agit, *ex parte operantis*, non du côté de l'objet; à cause de cela, l'informité de la foi chez les parents » ou en ceux qui appliquaient ainsi à l'enfant le mouvement de leur foi, « n'empêchait pas l'effet du salut dans l'enfant; mais elle empêchait cet effet en celui qui agissait, parce que cette informité provenait de quelque chose qui était contraire au salut, savoir le péché mortel » incompatible avec la charité dont l'acte doit informer l'acte de toutes les autres vertus pour que leurs actes soient pleinement salutaires.

Nous avons maintenant la clé du mot, écrit par saint Thomas, un peu après dans ce même Commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 4, q. 3, art. 3, q^{la} 2, *ad* 3^{am}, que quelques-uns

avaient voulu entendre dans le sens d'une rigoureuse nécessité de signe extérieur joint à la foi qui devait sauver l'enfant. Il disait dans cette réponse : « Que s'il fut un temps où la foi d'autrui suffisait à l'enfant pour le salut, avec une certaine protestation, c'était pour autant que cette protestation avait la force du sacrement que se trouve avoir maintenant le baptême d'eau ». Le mot *protestatio* devait être pris ici, pensait-on, dans le sens de protestation extérieure par un signe sensible. Les réponses de la distinction 1 que nous avons citées, notamment le corps même de la *quæstiuncula* 2, nous ont montré que saint Thomas n'entendait nullement affirmer par là que le signe extérieur fût toujours nécessaire pour le salut de l'enfant. Il suffisait, mais il fallait une application de la foi du sujet qui faisait cette application, portant d'un côté sur le Christ objet de cette foi, selon que d'ailleurs cette foi au Christ était possible pour tel sujet, plus ou moins précise et explicite, et, de l'autre, sur l'enfant à sauver. Cette application pouvait n'être qu'un mouvement de l'âme, constituant une certaine profession intérieure de la foi. Il n'y avait pas de signe extérieur qui fut alors nécessairement requis.

Et telle est bien la doctrine de l'*ad secundum* de la *Somme* que nous avons lu ici. Saint Thomas nous a dit expressément qu' « avant la circoncision il n'était pas requis de signe devant être la protestation de cette foi ». Mais il a ajouté aussi qu' « il est probable » que la foi intérieure se traduisait au dehors par quelque signe, laissé sans doute à l'instinct religieux des divers sujets, mais qui était en harmonie avec le mouvement intérieur de la foi; consistant, par exemple, en ce que « les parents fidèles répandaient devant Dieu certaines prières ou pratiquaient quelque bénédiction sur leurs enfants nouveau-nés, notamment s'ils étaient en péril de mort; ces prières ou ces bénédictions étaient une sorte de signe ou de » sacrement « de la foi »; comme l'étaient, pour les adultes, les prières et les sacrifices qu'ils offraient pour eux-mêmes. De ces signes extérieurs, quels qu'ils fussent, nous devons dire, avec saint Thomas dans la réponse de la distinction 4, citée tout à l'heure, qu'ils avaient la vertu de sacrement, comme devait l'avoir

d'une façon plus expresse ou plus déterminée, la circoncision parmi les Juifs, et, plus encore, le baptême d'eau dans la loi nouvelle. — Après ces explications, l'*ad secundum* de l'article de la *Somme* qui nous occupe en ce moment, n'offre plus aucune difficulté pour ce qui est de la pensée de saint Thomas.

L'*ad tertium* dit que « le peuple, dans le désert, n'observant pas le commandement de la circoncision, était excusé, soit parce qu'ils ne savaient point quand ils auraient à lever le camp, soit parce que, comme le note saint Jean Damascène, (liv. IV, ch. xxv), il n'était pas nécessaire qu'ils eussent un signe qui les distinguât quand ils habitaient séparés des autres peuples. Et cependant, comme le dit saint Augustin (*Questions sur Josué*, q. VI), ceux-là encouraient la désobéissance, qui omettaient la circoncision par motif de mépris ». Voilà donc pour la question d'obéissance. Mais, pour la question de l'effet spirituel attaché à la circoncision, et qui était de purifier du péché originel, d'où l'objection voulait conclure que ceux qui étaient morts incirconcis, dans le désert, ne pouvaient être sauvés, saint Thomas ajoute qu' « il semble qu'aucun de ceux qui ne furent pas circoncis ne mourut dans le désert; car il est dit dans le psaume (CIV, v. 37) : *Il n'y avait point d'infirmes dans leurs tribus*; mais ceux-là seuls semblent être morts dans le désert, qui avaient été circoncis en Égypte. Que si, pourtant, quelques-uns moururent là incirconcis, la raison est la même pour eux que pour ceux qui mouraient avant l'institution de la circoncision. Et il faut l'entendre aussi des enfants qui mouraient avant le huitième jour, au temps de la loi ».

L'*ad quartum* fait observer que « dans la circoncision était enlevé le péché originel en ce qui est de la personne; il demeurait cependant l'empêchement d'entrer dans le Royaume des cieux qui affectait toute la nature et qui a été enlevé par la Passion du Christ. Aussi bien, même le baptême, avant la Passion du Christ, n'introduisait point dans le Royaume. Mais la circoncision, si elle avait lieu après la Passion du Christ, introduisait dans le Royaume », à supposer, bien entendu, qu'il fût possible qu'elle eût lieu sans être en opposition, comme symbole ou comme signe, avec la Passion du Christ.

L'*ad quintum* déclare que « les adultes, quand ils étaient circoncis, obtenaient la rémission, non pas seulement du péché originel, mais aussi des péchés actuels; avec ceci toutefois qu'ils n'étaient pas libérés de toute obligation à la peine comme dans le baptême dans lequel est conférée une grâce plus abondante ».

Après avoir légitimé et expliqué ce qui avait trait à la circoncision, considérée comme figure et comme rite préparatoire ayant précédé le baptême, il nous faut maintenant passer à la seconde catégorie de préparatifs, c'est-à-dire à ceux qui « courent ensemble avec le baptême : *quae simul currunt cum baptismo* », comme s'exprime saint Thomas. Ce sont le catéchisme et l'exorcisme. Ils vont faire l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXI

DU CATÉCHISME ET DE L'EXORCISME

Cette question comprend quatre articles :

1° Si le catéchisme doit précéder le baptême ?
2° Si le baptême doit être précédé de l'exorcisme ?
3° Si les choses qui se font dans le catéchisme et dans l'exorcisme produisent quelque chose ou seulement signifient ?
4° Si les sujets à baptiser doivent être catéchisés et exorcisés par les prêtres ?

Dans les quatre articles qui constituent cette question, il s'agit d'abord de justifier ou de légitimer, comme pour la circoncision dans la question précédente, la place, dans le traité du baptême, soit du catéchisme (art. 1), soit de l'exorcisme (art. 2). Les trois premiers articles traitent du catéchisme et de l'exorcisme pris en eux-mêmes ; l'article 4 s'enquiert de ceux à qui peut ou doit être confié le soin de les pratiquer. Considérés en eux-mêmes, on s'occupe d'abord du catéchisme (art. 1) ; et puis, de l'exorcisme (art. 2, 3). — Au sujet du catéchisme, ou plutôt de la catéchèse, saint Thomas se demande :

Article Premier.

Si le catéchisme doit précéder le baptême ?

Cet article suppose le fait. Il n'est pas pour l'établir. Il se propose de le justifier. Le fait existe. L'Église, avant de conférer le baptême, soit aux adultes, soit aux enfants, a coutume de donner cette sorte d'instruction qu'on appelle le catéchisme ou la catéchèse. Ce fait-là, cette coutume de l'Église, peut-on

les justifier. Sont-ils conformes à la raison théologique. Voilà le sens ou la portée de cet article. Dans son commentaire sur les *Sentences*, IV, dist. 6, q. 2, art. 2, *q^la 1*, parmi les arguments *sed contra*, saint Thomas apportait celui-ci : « Là-dessus on a la coutume générale de l'Église : *ad hoc est generalis Ecclesia consuetudo* ». C'est la confirmation de ce que nous venons de dire.

Trois objections veulent prouver que « le catéchisme ne doit pas précéder le baptême ». La première dit que « par le baptême, les hommes sont régénérés à la vie spirituelle. Or, l'homme reçoit la vie avant de recevoir la doctrine. Donc l'homme ne doit pas être catéchisé, c'est-à-dire enseigné, avant d'être baptisé ». — La seconde objection fait observer que « le baptême est donné, non pas seulement aux adultes, mais aussi aux enfants qui ne peuvent recevoir la doctrine, n'ayant pas l'usage de la raison. Donc il est ridicule de les catéchiser ». — La troisième objection arguë de ce que « dans le catéchisme, le catéchisé confesse sa foi. Or, l'enfant ne peut pas confesser sa foi, ni par soi-même, ni par un autre : soit parce que nul ne peut obliger quelque autre à quoi que ce soit; et aussi parce que quelqu'un ne peut pas savoir si l'enfant, quand il parviendra à l'âge voulu, assentira à la foi. Donc le catéchisme ne doit pas précéder le baptême ». On aura remarqué l'intérêt exceptionnel de cette troisième objection. Elle touche à un point de doctrine que l'hérésie moderne et le rationalisme contemporain devaient mettre en très haut relief contre la pratique qui consiste à baptiser les enfants, leur faisant contracter du même coup des obligations qui engagent leur avenir.

L'argument *sed contra* apporte un texte de « Raban » Maur, dans l'*Institution des Clercs* (liv. I, ch. xxv), où il est « dit : *Avant le baptême, doit précéder l'office de catéchiser le sujet, afin que le catéchumène reçoive les premiers éléments de la foi* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (q. 70, art. 1), le baptême est le *sacrement de la foi*, étant comme une certaine profession de la foi chrétienne ». Il suppose donc que celui qui vient pour le recevoir a déjà la foi chrétienne, dont il va faire profession par le bap-

tême. « Mais pour que quelqu'un reçoive la foi, il est requis que quelque autre l'en instruise; selon cette parole de l'Épître *aux Romains*, ch. x (v. 14) : *Comment croiront-ils en Celui dont ils n'auront pas entendu parler? Et comment pourront-ils en entendre parler, s'il n'est pas quelqu'un qui leur prêche?* C'est pour cela qu'avant le baptême, très à propos, le catéchisme précède. Aussi bien, le Seigneur Lui-même, donnant aux disciples le précepte du baptême, met, avant le baptême, la doctrine, disant (S. Matthieu, ch. xxviii, v. 19) : *Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les* ».

L'*ad primum* fait observer que « la vie de la grâce, dans laquelle on est régénéré » par le baptême, « présuppose la vie de la nature raisonnable, dans laquelle l'homme peut être rendu participant de la doctrine ».

L'*ad secundum* répond que « comme l'Église notre mère, selon qu'il a été dit plus haut (q. 69, art. 6, *ad 3^um^*), prête aux enfants qui doivent être baptisés, les pieds des autres pour qu'ils viennent et le cœur des autres pour qu'ils croient, de même aussi elle leur prête les oreilles des autres pour qu'ils entendent et leur intelligence pour qu'ils soient instruits par les autres ». C'est qu'en effet, les parrains qui les portent au baptême et qui répondent pour eux quand on pose les questions de la foi, auront aussi pour mission de les instruire de cette foi, par eux-mêmes ou par d'autres. « Et voilà pourquoi la raison est la même qu'on les catéchise et qu'on les baptise ».

L'*ad tertium* dit que « celui qui répond, pour l'enfant baptisé, *je crois*, ne prédit point que l'enfant croira quand il sera parvenu aux années légitimes, sans quoi il dirait : *Il croira*; mais il confesse la foi de l'Église au nom de l'enfant à qui elle est communiquée, dont le sacrement lui est conféré, et à laquelle il s'oblige par un autre. D'autre part, ce n'est pas chose qui ne convienne pas, que quelqu'un soit obligé par un autre dans les choses qui sont de nécessité pour le salut ». Tout le monde, en effet, s'y trouve tenu. Si on manque à les remplir, on est perdu pour l'éternité. Qu'au moment où l'on ne peut pas soi-même s'engager, mais où il est souverainement opportun, sinon même parfois tout à fait indispensable de recevoir

le sacrement du salut, qui est le signe de l'engagement, un autre nous engage, c'est assurément le plus grand service qu'il puisse nous rendre, et loin de lui reprocher de nous avoir ainsi engagé et de prétendre avoir le droit de ne pas tenir cet engagement pris en notre nom, la plus élémentaire justice nous fait un devoir d'être profondément reconnaissant de ce qu'on a pris cet engagement pour nous et de le tenir avec plus de fidélité encore, si possible, que si nous l'avions pris nous-même personnellement. — « Pareillement, aussi, le parrain qui répond pour l'enfant, promet », non pas que l'enfant croira, mais « qu'il s'emploiera et fera ce qu'il faut pour que l'enfant croie ». Et cette promesse du parrain suffit pour que l'enfant reçoive légitimement le sacrement de la foi, puisqu'en fait on ne peut pas exiger de lui qu'il émette actuellement un acte de foi. « Mais une telle promesse ne suffirait pas pour les adultes qui ont l'usage de la raison ». Ceux-là doivent, pour recevoir légitimement le sacrement de la foi qu'est le baptême, émettre expressément et formellement l'acte de foi dont le sacrement est le signe. De là, pour ce qui est des adultes, l'absolue nécessité ou le devoir impérieux, de la part de ceux qui doivent leur conférer le sacrement, de veiller à ce qu'ils soient suffisamment instruits des choses de la foi. Et c'est à cela précisément qu'est ordonné l'enseignement appelé ici du nom de catéchèse.

On voit par là que le catéchisme, au sens où nous en parlons dans la question actuelle, ne doit pas se confondre avec ce qu'on appelle ordinairement de ce nom dans l'Église catholique. Le catéchisme, au sens où on l'entend ordinairement, désigne plutôt l'instruction ou l'enseignement portant sur les choses de la foi chrétienne, selon qu'on les donne à ceux qui ont été baptisés dès l'enfance et qu'il s'agit d'instruire de la foi qu'ils ont reçue, avec la grâce du baptême, par mode d'habitus infus, mais dont ils doivent prendre conscience pour la professer eux-mêmes, à mesure que se développe leur responsabilité personnelle. Ce catéchisme, ainsi compris, est le commencement de l'enseignement de la doctrine sacrée, dans lequel un chrétien baptisé pourra toujours se perfectionner, sans ar-

river à l'épuiser jamais, puisqu'il n'est pas autre que la prise de possession, par l'intelligence mise au service de la foi, des plus hauts mystères divins dont la connaissance parfaite constituera notre béatitude dans le ciel. Cet enseignement se trouve renfermé, quant à ses élements essentiels, qui, d'ailleurs, contiennent, implicitement, tous les développements et perfectionnements ultérieurs, dans le formulaire appelé du nom de Symbole. Organisé en corps de doctrine répondant aux exigences ou aux lois de la raison humaine, il devient, dans l'Église, l'enseignement théologique, dont l'expression la plus parfaite se trouve dans la *Somme* de saint Thomas. Il va bien sans dire que cet enseignement catéchistique ou théologique, dont nous avons dit qu'il se donne normalement à des sujets déjà baptisés dans leur enfance, et qui ont gardé la foi de leur baptême, peut aussi être donné à des adultes qui se trouvent en défaut au sujet de la foi chrétienne dont le baptême est le sacrement, soit qu'ils n'aient pas encore reçu le baptême, soit que l'ayant reçu, ils n'aient pas gardé la foi qui leur avait été donnée avec le sacrement. Aux beaux temps de la société chrétienne, quand les peuples, au sein de la chrétienté, étaient tous croyants, le cas dont nous parlons se présentait rarement. Mais, aujourd'hui, dans la société contemporaine où le laïcisme a créé une atmosphère d'incroyance qui gagne un si grand nombre d'esprits, et où, d'autre part, il s'est produit un mélange si étrange et si profond de toutes sortes de religions ou de systèmes philosophiques en opposition avec la foi et la religion chrétienne catholique, les occasions vont se multipliant tous les jours, qui rendent nécessaire l'enseignement catéchisque au sens de l'article de saint Thomas que nous venons de lire Il s'agit, en effet, ou bien d'instruire des choses de la foi des adultes qui n'ont jamais reçu le baptême ; ou de réapprendre, si tant est qu'ils en aient été jamais instruits, ces mêmes choses de la foi à d'autres sujets, enfants ou adultes, qui n'en ont plus aucune notion, ou plutôt qui ont l'esprit prévenu ou obscurci par toutes sortes d'erreurs et de préjugés. De là, pour nous, aujourd'hui, l'importance souveraine de l'enseignement des choses de la foi

sous une forme catéchistique qui réponde excellemment aux exigences de la raison humaine. Si, pour les fils dociles de l'Église catholique, baptisés dès leur enfance et toujours fidèles à la foi de leur baptême, il peut suffire d'un enseignement catéchistique élémentaire, se contentant d'expliquer sommairement le Symbole et le Décalogue, sans se préoccuper autrement d'une organisation scientifique de cet enseignement, bien que d'ailleurs on doive souhaiter, même pour eux, cet enseignement de plus en plus parfait, à titre de perfectionnement de leur foi, — quand il s'agit de ceux du dehors ou qui sont, pratiquement, comme s'ils n'appartenaient en rien à l'Église catholique, on ne saurait trop se préoccuoer de leur donner un enseignement de la doctrine sacrée qui soit excellemment de nature à satisfaire les exigences de leur raison. Aucune apologie, peut-être, ne sera plus efficace sur de tels esprits que l'exposé ordonné, scientifique, organisé en corps de doctrine parfait, de ce qui touche à cet enseignement. De ce chef, on ne saurait trop recommander de nos jours un enseignement, même catéchistique, de la doctrine sacrée, qui serait modelé, aussi parfaitement que possible, sur ce « chef-d'œuvre de la pensée humaine mise au service de la foi », qu'est la *Somme théologique* de saint Thomas d'Aquin, « le plus beau livre sur la plus belle des sciences ».

C'est une telle pensée qui a présidé à notre effort de donner, en les graduant selon les divers âges ou les divers publics, des résumés catéchistiques, mettant à la portée de tous, dans les lignes mêmes de son ordre essentiel, la *Somme théologique* de saint Thomas. Le plus complet de ces résumés catéchistiques, destiné à tous les fidèles — ou à tous les esprits, quels qu'ils soient, qui ont soif de lumière et qui voudront connaître, dans son miroir le plus pur et le plus fidèle, la grande pensée de l'Église catholique, — a provoqué de la part de Sa Sainteté le pape Benoît XV, en date du 5 février 1919, un Bref dans lequel le Souverain Pontife s'exprimait ainsi : « Les éloges d'éclat exceptionnel, que le Siège apostolique a faits de Thomas d'Aquin, ne permettent plus à aucun catholique de douter que ce Docteur n'ait été, dans ce but, suscité par Dieu,

afin que l'Église eût un maître de la doctrine qu'elle suivrait par excellence en tout temps. D'autre part, il semblait convenable que la sagesse unique de ce Docteur fût directement ouverte, non pas seulement aux hommes du clergé, mais encore à tous ceux, quels qu'ils soient, qui cultiveraient à un degré plus élevé les études religieuses, et jusqu'à la multitude elle-même : la nature veut, en effet, que plus on approche de la lumière, plus on s'en trouve abondamment éclairé ». Le Souverain Pontife avait ensuite un mot très bienveillant pour l'auteur du *Commentaire français littéral de la Somme théologique*, et il daignait le féliciter d'avoir aussi « publié la même *Somme* rendue en forme de Catéchisme. Par là, ajoutait-il, vous n'avez pas d'une façon moins apte approprié les richesses de ce grand génie à l'usage des moins instruits qu'à celui des plus doctes, donnant, sous une forme brève et succincte, *dans le même ordre lumineux*, tout ce que lui-même avait exposé d'une façon plus copieuse ». Il terminait en exprimant le souhait que « ce travail serve au plus grand nombre possible pour connaître à fond la doctrine chrétienne ».

Nous demeurons persuadé, en effet, que rien n'est plus utile, en soi, pour le bien des intelligences, que cette diffusion de la plus pure doctrine de saint Thomas, dont le même Souverain Pontife Benoît XV disait, à la date du 29 juin 1921, dans l'Encyclique *Fausto appetente die*, que « l'Église l'avait déclarée sa propre doctrine à elle : *Thomæ doctrinam Ecclesia suam propriam edixit esse* ».

Il n'y a pas que le catéchisme comme préparation au baptême, accompagnant le baptême et coexistant avec lui dans la loi nouvelle; il y aussi l'exorcisme. Et, relativement à lui, saint Thomas se demande deux choses : premièrement, s'il est juste de le compter parmi les préparatifs du baptême; secondement, si ce qui se passe dans l'exorcisme a quelque effet réel, ou si ce ne sont simplement que des signes. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si l'exorcisme doit précéder le baptême?

Par le mot *exorcisme*, saint Thomas désigne ici les cérémonies qui se font au moment du baptême et qui ont pour objet de chasser le démon ou de prémunir contre son action. — Trois objections veulent prouver que « l'exorcisme ne doit pas précéder le baptême ». — La première dit que « l'exorcisme est ordonné contre les *énergumènes*, c'est-à-dire contre les possédés. Or, tout le monde n'est pas dans ce cas. Par conséquent, l'exorcisme ne doit pas précéder le baptême », comme une cérémonie qui se pratique universellement pour tous. — La seconde objection déclare que « le démon a pouvoir sur l'homme tant que celui-ci est soumis au péché; comme il est dit en saint Jean, ch. VIII (v. 34) : *Celui qui fait le péché est esclave du péché*. Or, le péché est enlevé par le baptême. Donc, avant le baptême, les hommes n'ont pas à être exorcisés » : ils ne le peuvent même pas, puisque tant qu'ils n'ont pas reçu le baptême et que le péché n'est pas détruit en eux, ils demeurent sous l'empire du démon. — La troisième objection fait observer que « pour empêcher la puissance des démons on a introduit l'eau bénite. Donc il n'était pas besoin d'user à cet effet d'un autre remède au moyen des exorcismes ».

L'argument *sed contra* est un texte du pape saint « Célestin » (I) qui, dans sa lettre aux Évêques des Gaules, « dit : *Que ce soient des petits enfants, que ce soient des jeunes gens qui viennent au sacrement de la régénération, ils ne doivent pas aborder la source de vie avant que par les exorcismes et les actes de souffler que font les clercs, l'esprit immonde ait été chassé de leur personne* ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule en premier lieu ce principe d'absolu bon sens, que « quiconque se propose de faire une œuvre en se réglant sur la sagesse, commence par écarter les obstacles à cette œuvre. Aussi bien est-il dit, dans le

livre de Jérémie, ch. IV (v. 3) : *Défrichez vos jachères, et ne semez pas dans les épines.* Or, le démon est l'ennemi du salut de l'homme, qui est conféré par le baptême; et il a une certaine puissance sur l'homme, du fait même que l'homme est soumis au péché originel, ou aussi au péché actuel. Il suit de là que c'est à propos qu'avant le baptême les démons sont chassés par les exorcismes, afin qu'ils n'empêchent point le salut de l'homme. C'est cette expulsion qui est signifiée par l'acte de souffler » sur le candidat au baptême. « La bénédiction qu'accompagne l'imposition des mains ferme la voie à celui qui vient d'être expulsé, pour qu'il ne puisse pas revenir. Le sel qui est mis dans la bouche; et le fait d'oindre avec de la salive les narines et les oreilles signifie la réception de la doctrine de la foi, quant aux oreilles; et l'approbation » de cette doctrine, « quant aux narines; et la confession de cette même doctrine, quant à la bouche. L'onction de l'huile signifie l'aptitude de l'homme à combattre contre les démons ». On voit, par ces explications de saint Thomas, combien sages et riches en profond symbolisme sont toutes ces cérémonies du baptême marquées par l'Église dans son rituel.

L'*ad primum* explique qu' « on appelle *énergumènes* ceux qui sont comme *travaillés intérieurement* par l'action intrinsèque du démon. Et, bien que tous ceux qui viennent au baptême ne soient pas ainsi vexés corporellement par le démon », sous forme de possession, « cependant tous ceux qui ne sont pas baptisés sont soumis à la puissance des démons, au moins en raison de la dette du péché originel ».

L'*ad secundum* répond que « dans le baptême, par l'ablution est exclue la puissance du démon à l'endroit de l'homme, pour autant qu'il l'empêche de recevoir la gloire. Mais les exorcismes excluent la puissance du démon pour autant qu'il empêche l'homme de recevoir le sacrement ». — Par les exorcismes qui se pratiquent dans le baptême, la puissance du démon est liée et empêchée de nuire en ce qui touche à la réception du sacrement; laquelle réception du sacrement brisera ensuite la puissance du démon en ce qui est de l'obstacle qu'elle met à la réception de la gloire.

L'*ad tertium* formule une double réponse. — La première consiste à dire que « l'eau bénite », dont parlait l'objection, « est donnée contre les attaques des démons qui viennent du dehors. Mais l'exorcisme est ordonné contre les attaques des démons qui viennent du dedans ; et aussi bien on appelle *énergumènes*, comme *tourmentés au-dedans*, ceux qui sont exorcisés. — On peut dire aussi » et c'est la seconde réponse, « comme la pénitence est donnée à titre de second remède après le péché, parce que le baptême ne se renouvelle pas ; de même, comme second remède contre les attaques des démons, est donnée l'eau bénite, parce que les exorcismes du baptême ne se renouvellent point ».

Les exorcismes qui se pratiquent dans l'Église au moment où va s'administrer solennellement le sacrement de baptême, se trouvent en parfaite harmonie avec la réception de ce sacrement. Ils signifient ou symbolisent des effets éminemment appropriés à cette réception, puisqu'il s'agit de l'éloignement des obstacles que pourrait y apporter l'ennemi acharné du salut des hommes. — Mais ne sont-ils que des signes et des symboles ; ou bien produisent-ils cela même qu'ils signifient. C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner ; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article III.

Si les choses qui se pratiquent dans l'exorcisme produisent quelque chose ou bien ne font que signifier?

Quatre objections veulent prouver que « ce qui se fait dans l'exorcisme ne produit pas quelque chose mais seulement signifie ». — La première fait observer que « si l'enfant, après les exorcismes, meurt avant le baptême, il n'a pas le salut. Or, les choses qui se pratiquent dans les sacrements sont ordonnées à cette fin, que l'homme obtienne le salut ; et aussi bien est-il dit, dans saint Marc, chapitre dernier (v. 16) : *Celui qui aura cru et aura été baptisé sera sauvé*. Donc les choses qui se

pratiquent dans l'exorcisme ne font rien mais signifient seulement ». — La seconde objection dit que « cela seul est requis pour le sacrement de la loi nouvelle, qu'il soit signe et cause, comme il a été vu plus haut (q. 62, art. 1). Si donc les choses qui se pratiquent dans l'exorcisme produisent quelque effet, il semble que chacun de ces exorcismes est un certain sacrement ». — La troisième objection déclare que « comme l'exorcisme est ordonné au baptême; pareillement, si dans l'exorcisme il se produit quelque effet, cet effet sera ordonné à l'effet du baptême. Or, la disposition doit nécessairement précéder la forme parfaite; attendu que la forme n'est reçue que dans une matière disposée. Il s'ensuivrait donc que nul ne pourrait obtenir l'effet du baptême que s'il était d'abord exorcisé; ce qui est manifestement faux », puisque dans l'administration du baptême en cas d'urgente nécessité, il arrive qu'on ne pratique pas les exorcismes, et cependant l'effet du baptême est obtenu. « Donc les choses qui se pratiquent dans l'exorcisme n'ont aucun effet ». — La quatrième objection dit que « comme certaines choses se font dans l'exorcisme avant le baptême; de même aussi certaines choses se font après le baptême : c'est ainsi que le prêtre oint sur le sommet de la tête le baptisé. Or, les choses qui se pratiquent après le baptême ne semblent pas produire quelque effet; car, d'après cela, l'effet du baptême serait imparfait. Donc les choses qui se font dans l'exorcisme avant le baptême, non plus » ne doivent rien produire.

L'argument *sed contra* apporte un texte de « saint Augustin, dans le livre *du Symbole* » (ch. 1), où il est « dit : *On souffle sur les petits enfants et on les exorcise, afin que soit chassée, de ces enfants, la puissance ennemie du démon, qui a trompé l'homme.* Or, rien n'est fait inutilement par l'Église. Donc par ces sortes d'actes de souffler il se produit que la puissance des démons soit chassée ».

Au corps de l'article, saint Thomas nous avertit que « quelques-uns disent que ce qui se fait dans l'exorcisme ne produit rien, mais seulement signifie. — Que cela soit faux, poursuit saint Thomas, on le voit par cela même que l'Église, dans les

exorcismes, se sert de formules impératives; par exemple, quand elle dit : *Donc, maudit démon, sors de cet enfant*, etc. Il faut donc dire qu'ils ont quelque effet; mais autrement que n'est produit un effet par le baptême lui-même. Par le baptême, en effet, est donnée à l'homme la grâce pour la pleine rémission des péchés. Mais, par les choses qui se font dans l'exorcisme, est exclu un double empêchement par rapport à la réception de la grâce du salut. L'un est un empêchement extrinsèque, pour autant que les démons s'efforcent d'empêcher le salut de l'homme. Et cet empêchement est exclu par l'acte de souffler, par lequel est repoussée la puissance du démon, comme on le voit par le texte de saint Augustin cité » dans l'argument *sed contra* : « quant à ceci qu'il ne fasse pas obstacle à la réception du sacrement. Mais cependant il demeure encore dans l'homme la puissance du démon quant à la tache du péché et quant à l'obligation à la peine, jusqu'à ce que le péché soit enlevé par le baptême. Et en ce sens saint Cyprien dit (ép. LXXV, n. 15) : *Sache que la malice du démon peut demeurer jusqu'à l'eau salutaire; mais, dans le baptême, il perd toute sa malice.* L'autre empêchement est intrinsèque, pour autant que l'homme par l'infection du péché originel a les sens fermés à la perception des mystères du salut. Aussi bien, Raban Maur, dans son *Institution des Clercs* (liv. I, ch. XXVII), dit que *par la salive symbolique et par le toucher du prêtre, la sagesse et la vertu divine opère le salut dans les catéchumènes, afin que leurs narines s'ouvrent pour recevoir l'odeur de la connaissance de Dieu, que leurs oreilles s'ouvrent aussi pour entendre les commandements de Dieu, et que dans l'intime de leur cœur leur sens spirituel s'ouvre enfin pour répondre* » à l'appel d'en-Haut. — On remarquera que saint Thomas, dans ce corps d'article, ne fait pas porter la différence entre l'efficacité que nous attribuons à l'exorcisme et celle que nous attribuons au baptême, sur le mode dont l'effet est obtenu; mais plutôt sur l'effet lui-même. Autre est l'effet du baptême; et autres sont les effets de l'exorcisme : bien que pour les uns comme pour l'autre, chacune des deux causes agisse d'une façon instrumentale. L'effet du baptême est de conférer la grâce et d'enlever totale-

ment soit la coulpe soit l'obligation à la peine. Les effets de l'exorcisme sont de préparer cet effet du baptême. Ils consistent dans l'éloignement ou la rémotion du double obstacle qui pourrait l'empêcher. Ce double obstacle, c'est — à le prendre, d'abord, d'une façon extrinsèque au sujet — la puissance même du démon, que l'exorcisme est ordonné à paralyser et paralyse, en effet ; bien que cette puissance ne soit pas encore totalement détruite, tant que demeurera la tache du péché et l'obligation à la peine, c'est-à-dire jusqu'à ce que le baptême ait produit son effet. Par là, on peut expliquer le texte de saint Cyprien, que nous avons vu, et qui, de prime abord, semblerait contredire notre présente assertion. Le second obstacle à l'effet du baptême — obstacle intrinsèque, celui-là, se trouvant dans le sujet à baptiser — c'est la fermeture ou l'insensibilité de ses sens internes, fermeture ou insensibilité qui a été causée en lui par le péché soit originel soit actuel, et qui ne lui permet pas de percevoir, comme il le faudrait, les choses de la foi, d'y attacher son cœur, et de les traduire au dehors par ses œuvres. C'est à enlever ce double obstacle que concourent efficacement les rites de l'exorcisme.

L'*ad primum* applique la doctrine qui vient d'être exposée à la difficulté que faisait l'objection. « Par ce qui se pratique dans l'exorcisme, n'est pas enlevée la coulpe pour laquelle l'homme est puni après la mort » ; et c'est ce qui explique que si l'enfant meurt avant qu'il ait reçu le baptême, il demeure sous le coup de la peine du dam. « Mais » il ne s'ensuit pas que l'exorcisme n'ait son efficacité propre. Il est destiné à produire une sorte d'effet préalable. Par lui « sont enlevés seulement les empêchements qui ne permettent pas de recevoir la rémission de la faute par le sacrement ». Il prépare le sacrement ; mais il ne le remplace pas. « Et, aussi bien, après la mort, l'exorcisme ne vaut pas sans le baptême ». — Après cette réponse, saint Thomas signale l'opinion de « Prépositivus » (dans sa *Somme*, p. IV, chap. *De l'exorcisme*), où il « dit que les enfants sur qui on a pratiqué l'exorcisme, s'ils meurent avant le baptême, ont à subir des ténèbres moindres. Mais, reprend saint Thomas, ceci ne semble point vrai ;

parce que ces ténèbres sont le manque de vision divine, qui n'admet pas de plus et de moins ». — Notons, au passage, cette déclaration de saint Thomas au sujet de l'état des enfants morts sans baptême : il n'y a d'autre peine, pour eux, que la privation de la vision divine ; et ils sont tous dans la même condition au sujet de cette peine. Par conséquent, il n'y a pas à chercher, pour eux, une gradation quelconque dans leur état ou leur condition, du point de vue surnaturel : ce qui n'empêche pas d'admettre qu'en raison de leur nature, qui sera, du point de vue des conditions individuelles, différente en chacun d'eux, il ne puisse y avoir des degrés dans la condition d'ordre naturel qui sera la leur après la résurrection.

L'*ad secundum* déclare qu' « il est de la raison de sacrement, qu'il produise l'effet principal qui est la grâce remettant la coulpe ou comblant quelque manque qui se trouve dans l'homme. Et ceci ne se fait point par les choses qui se pratiquent dans l'exorcisme : ce sont seulement les empêchements de ces effets qui sont enlevés. Et voilà pourquoi les exorcismes ne sont pas des sacrements, mais des sacramentaux ».

L'*ad tertium* dit que « la disposition suffisante pour recevoir la grâce baptismale est la foi et l'intention, soit de celui-là même qui est baptisé, s'il est adulte, soit de l'Église, s'il s'agit d'un enfant. Quant à ce qui se fait dans l'exorcisme, c'est ordonné à écarter les obstacles. Et, aussi bien, sans cela, un sujet peut recevoir l'effet du baptême. Toutefois, ces pratiques de l'exorcisme ne doivent pas être omises, si ce n'est dans le cas de nécessité. Et, dans ce cas, lorsque le péril a disparu, les cérémonies doivent être suppléées, afin que soit gardée l'uniformité dans le baptême. D'ailleurs, ce n'est pas en vain qu'on supplée ces cérémonies après le baptême ; parce que si l'effet du baptême peut être empêché avant qu'il soit perçu, il peut l'être aussi », quant aux fruits qu'il doit porter, « après qu'il a été perçu ».

L'*ad quartum* fait remarquer que « des choses qui se pratiquent, après le baptême, au sujet du baptisé, il en est qui non seulement signifient mais encore produisent certain effet : c'est ainsi que l'onction faite sur le sommet de la tête produit la

conservation de la grâce baptismale. D'autres choses signifient seulement et ne produisent rien : ainsi en est-il de la robe blanche qu'on donne aux baptisés pour signifier la nouvelle vie » qui devra être la leur.

Nous avons vu ce qui avait trait au catéchisme et à l'exorcisme considérés en eux-mêmes, ou comme préparatifs au sacrement du baptême qu'ils accompagnent. — Il nous reste à déterminer quels sont ceux qui peuvent ou doivent pratiquer ces sortes de préparatifs. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

S'il appartient au prêtre de catéchiser et d'exorciser le sujet à baptiser?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'appartient pas au prêtre de catéchiser et d'exorciser le sujet à baptiser ». — La première arguë de ce qu' « il appartient aux ministres inférieurs d'agir sur ceux qui sont impurs », à l'effet de les purifier; « comme le dit saint Denys, au chapitre v de la *Hiérarchie Ecclésiastique*. Or, les catéchumènes qui sont instruits dans le catéchisme, et les énergumènes qui sont purifiés dans l'exorcisme sont comptés parmi ceux qui sont impurs ; comme saint Denys le dit au même endroit. Donc catéchiser et exorciser n'appartient pas à l'office du prêtre, mais plutôt à celui des ministres inférieurs ». Nous voyons, par cette objection, que la question actuelle s'entend surtout des adultes se présentant au baptême et qu'il s'agit d'y préparer. — La seconde objection dit que « les catéchumènes sont instruits de la foi par la Sainte Écriture, qui est récitée, dans l'Église, par les ministres : c'est ainsi, en effet, que, par les lecteurs, est lu, dans l'Église, l'Ancien Testament ; et, par les diacres et les sous-diacres, est lu le Nouveau Testament. Et, de la sorte, il appartient aux ministres de catéchiser. Pareillement aussi il leur appartient d'exorciser, à ce qu'il semble. Saint Isidore dit, en effet, dans une épître

(à *Ludifred*) : *Il appartient à l'exorciste de retenir de mémoire les exorcismes, et de poser, dans l'exorcisme, ses mains sur les énergumènes et les catéchumènes.* Donc il n'appartient pas à l'office du prêtre de catéchiser et d'exorciser ». La troisième objection fait observer que « *catéchiser* est la même chose qu'enseigner; et ceci est la même chose que rendre parfait. Ce qui appartient à l'office des évêques; comme le dit saint Denys, au chapitre v de *la Hiérarchie Ecclésiastique*. Donc cela n'appartient pas à l'office du prêtre ».

L'argument *sed contra* apporte un double texte des papes saint Nicolas et saint Grégoire. « Le pape saint Nicolas dit (cf. can. *Catechismi, de Consecr.*, dist. IV) : *Les catéchismes de ceux qui doivent être baptisés peuvent être faits par les prêtres de chaque Église.* Saint Grégoire dit aussi, *sur Ézéchiel* (hom. XXIX, *sur l'Évangile*) : *Les prêtres, quand, par la grâce de l'exorcisme, ils imposent la main aux croyants, que font-ils sinon chasser les démons?* »

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « le ministre », à prendre ce mot pour autant qu'il désigne les clercs qui sont dans les ordres, mais inférieurs au prêtre, « se compare au prêtre comme l'agent secondaire et instrumental à l'agent principal : ainsi que l'indique le nom même de *ministre* (cf. saint Isidore, *Étymol.*, liv. X, lettre M). Or, l'agent secondaire n'agit pas sans l'agent principal dans la production de son œuvre. Mais, plus l'œuvre à produire est excellente, plus l'agent principal a besoin de meilleurs instruments. D'autre part, l'œuvre du prêtre est plus grande en tant qu'il confère le sacrement que dans les choses qui n'en sont que la préparation. Il s'ensuit que les ministres supérieurs, qui sont appelés diacres, coopèrent au prêtre dans la collation même des sacrements : saint Isidore dit, en effet (dans son épître *à Ludifred*), qu'*il appartient au diacre d'assister les prêtres et de leur servir de ministre en tout ce qui se fait dans les sacrements du Christ, savoir dans le baptême, dans la confirmation, dans la patène et le calice.* Les ministres inférieurs, au contraire, coopèrent au prêtre dans les choses qui sont préparatoires aux sacrements : comme les lecteurs, dans le catéchisme; et les exorcistes, dans l'exor-

cisme ». — Il est sous-entendu, au cours de cet article, que tout ce qui touche à l'administration des sacrements convient en propre au prêtre; comme le déclaraient, du reste, les deux textes cités dans l'argument *sed contra*, et comme nous l'établirons plus tard, quand il s'agira du sacrement de l'Ordre. Mais saint Thomas sous-entend aussi qu'il peut s'adjoindre des aides. Et le but du saint Docteur est de montrer que parmi ces aides où doit régner un certain ordre, une certaine subordination, c'est aux ministres inférieurs qu'il incombe d'aider le prêtre dans le catéchisme des catéchumènes et l'exorcisme des énergumènes. Une fois cette démonstration faite, la réponse aux objections ne présente plus de difficulté.

L'*ad primum* dit que « sur ceux qui sont impurs les ministres » inférieurs « ont une action ministérielle et quasi instrumentale; mais le prêtre a l'action principale » : les autres n'agissent qu'en son nom et en dépendance de son pouvoir à lui.

L'*ad secundum* déclare que « les lecteurs et les exorcistes ont l'office de catéchiser et d'exorciser, non à titres d'agents principaux, mais comme servant, en cela, de ministres au prêtre ».

L'*ad tertium* formule une réponse du plus haut intérêt. Saint Thomas nous avertit qu' « il y a des instructions multiples. — L'une est pour convertir à la foi. Saint Denys l'attribue à l'évêque, au chapitre II de *la Hiérarchie Ecclésiastique*; et elle peut convenir à tout prédicateur, ou même à tout fidèle ». Quiconque a le bonheur de posséder le bien de la foi peut travailler à le communiquer à ceux qui ne l'ont pas. — « Une seconde instruction est celle qui consiste à initier un sujet, en lui enseignant les rudiments de la foi », quand il a déjà embrassé cette foi, « et comment il doit se comporter dans la réception des sacrements. Cette instruction appartient secondairement aux ministres, et principalement aux prêtres. — Une troisième instruction regarde la conduite de la vie chrétienne. Elle appartient aux parrains. — Enfin, une quatrième instruction porte sur les mystères de la foi dans leur profondeur et sur la perfection de la vie chrétienne. Elle appartient d'office aux évêques ». — Ainsi donc, pour saint Thomas, quand il

s'agit d'instruction religieuse, on peut distinguer quatre modes ou degrés. — Un premier mode, un premier degré consiste à provoquer l'acte de foi. Ce premier mode ne suppose pas nécessairement qu'on donne l'exposé des choses qui sont du domaine de la foi. Il pourra se présenter des cas où cet exposé pourra se faire avantageusement. Mais, de soi, il n'est pas nécessaire. Il n'est pas nécessaire, pour amener l'acte de foi, qu'on fasse connaître, dans le détail, tout ce que cet acte de foi comprend. Il suffit, pour produire cet acte, qu'on sache que Dieu a parlé, que ce qu'Il a dit se trouve en tel dépôt ou en telles mains chargées de veiller sur ce dépôt. Sans autrement savoir encore ce que contient ce dépôt, on peut donner son assentiment global à tout ce qui s'y trouve, pour ce seul motif — unique motif formel de l'acte de foi — que Dieu l'a dit ou que ce dépôt vient de Lui. — Un second degré consistera à s'initier aux éléments essentiels de cette foi, ainsi acceptée purement et simplement sur le témoignage de Dieu. Ce sera l'enseignement catéchistique proprement dit. Il portera sur les articles de la foi, et sur la pratique des sacrements, quant à la manière de s'en approcher pour les recevoir. Donner un tel enseignement convient d'office à celui qui a pour fonction d'administrer les sacrements. Et ceci appartient au prêtre. Mais il n'est pas nécessaire qu'il fasse tout par lui-même, dans cet ordre de l'administration des sacrements. Il convient, au contraire, qu'il ait des aides, et des aides multiples, à cette fin. Les uns l'assisteront dans l'administration même des sacrements. Ce seront les ministres supérieurs, les diacres. Les autres l'assisteront dans la préparation des sujets à la réception des sacrements. Et ceci conviendra aux ministres inférieurs, dont le rôle se bornera à initier, en dépendance du prêtre et sous son contrôle, les néo-fidèles à tout ce qu'il leur est indispensable de connaître ou de faire pour avoir part à la réception des sacrements. Pratiquement, ce mode d'instruction ou d'enseignement pourra être confié, toujours en sous-œuvre et en dépendance du prêtre, à d'autres même que les ministres proprement dits ou qui participent au sacrement de l'Ordre. C'est ainsi que même de pieux laïques et aussi des chrétiennes

dévouées pourront très à propos collaborer à cette œuvre si essentielle de la première initiation. — Le troisième degré sera plutôt une question de formation à la pratique de la vie chrétienne, en ce qui regarde son côté moral. C'est l'exercice des vertus que requiert le titre même de chrétien. D'y former un sujet en l'instruisant de tout ce qui a trait à cet ordre, est le propre des parents chrétiens, ou, à leur défaut, et d'office, en raison du rôle qu'ils ont assumé lors du baptême, c'est le propre du parrain, de la marraine. Les maîtres chrétiens auxquels les enfants sont confiés peuvent très utilement coopérer à la même œuvre. — Et quand, enfin, tous ces degrés ont été parcourus, dans l'enseignement chrétien, un dernier degré demeure encore, degré qui n'en suppose pas d'autre au-dessus de lui, sur cette terre, mais qui comprend lui-même des modalités de perfection où l'on peut aller progressant à l'infini ; c'est le degré de l'exposé approfondi des choses de la foi et de la perfection dans la pratique de la vie chrétienne. Ce degré d'enseignement appartient en propre aux Évêques ; et nul ne peut le donner qu'en participant, sur ce point, à la prérogative des évêques. On sait que lorsque saint Dominique voulut fonder son Ordre de Frères-Prêcheurs, il fallut une sorte de dispense ou de concession très spéciale des Souverains Pontifes, prenant sur eux de créer, pour la grande prédication, jusque-là réservée aux seuls évêques, un Ordre de religieux, où les sujets, sans être évêques, participeraient, sur ce point, d'office, à la fonction épiscopale. Dieu Lui-même sembla confirmer l'exception et le privilège en donnant à l'Ordre de Saint-Dominique, dès ses premières années, le Maître unique qui resterait dans l'Église, à tout jamais, le Maître par excellence de la doctrine.

Au sujet du premier des sept sacrements de l'Église, qui est le sacrement de baptême, nous nous étions proposé d'étudier ce sacrement en lui-même, et dans ce qui l'a préparé ou le prépare. La première partie nous a montré quelle était la nature du sacrement, quel en était le ministre, quels étaient ceux qui devaient ou pouvaient le recevoir, enfin quels effets il pro-

duisait. Dans la seconde, il a été question de la circoncision qui, sous la loi ancienne, tenait, en quelque sorte, la place de notre baptême, commençant à produire les effets qu'il produit; et, aussi, du catéchisme et de l'exorcisme, qui sont ordonnés, maintenant, à préparer, par des effets appropriés, l'effet ultime du baptême. — Après le sacrement de baptême qui nous donne une nouvelle vie, la vie spirituelle, divine, restaurée dans le Christ, vient le sacrement de confirmation destiné à nous y faire grandir. C'est le second sacrement de la loi nouvelle. Nous allons maintenant le considérer. Il va faire l'objet de la question suivante.

QUESTION LXXII

DU SACREMENT DE CONFIRMATION

Cette question comprend douze articles :

1° Si la confirmation est un sacrement ?
2° De sa matière.
3° S'il est de nécessité pour le sacrement, que le chrême ait été d'abord consacré par l'évêque ?
4° De sa forme.
5° S'il imprime un caractère ?
6° Si le caractère de la confirmation présuppose le caractère baptismal ?
7° S'il confère la grâce ?
8° A qui il convient de recevoir ce sacrement ?
9° En quelle partie ?
10° S'il est requis que quelqu'un tienne le confirmé ?
11° Si ce sacrement est donné par les seuls évêques ?
12° De son rite.

Les douze articles de cette question comprennent, on le voit, tout ce qui a trait au sacrement de confirmation. — Les quatre premiers traitent de la nature du sacrement. — Les articles 5-7, de son effet. — Les articles 8, 9, du sujet. — Les articles 10, 11, du ministre. — Enfin, le douzième, du rite selon lequel on l'administre. — Pour ce qui est de la nature du sacrement, saint Thomas se pose d'abord la question préalable; savoir, si la confirmation est un sacrement véritable; puis, il s'enquiert de sa matière (art. 2, 3); et, enfin, de sa forme (art. 4). — D'abord, la question préalable. C'est l'objet de l'article premier.

Article Premier.

Si la confirmation est un sacrement?

Par la confirmation, tout le monde entend, maintenant, dans l'Église, et entendait, déjà, du temps de saint Thomas,

cette cérémonie extérieure, pratiquée dans l'Église catholique, qui consiste dans une onction mystérieuse faite par l'évêque sur le front des fidèles, accompagnée de certaines paroles qui en précisent le sens. Saint Thomas se demande si cette cérémonie est un sacrement. Ce n'était pas, de son temps, et ce ne devait pas être, depuis, une question oiseuse. De tous les sacrements, il n'en est peut-être pas dont l'existence ait été plus contestée. Ce furent, d'abord, au témoignage de Théodoret (393-457), les Novatiens, du temps de saint Cyprien (IIIe siècle); puis, les Vaudois (XIIe siècle); puis Wiclef (XIVe siècle); puis, les protestants (XVIe siècle), qui attaquèrent à des titres divers l'existence de la confirmation comme sacrement. Les protestants n'en faisaient qu'une cérémonie. Le concile de Trente les a directement condamnés (Sess. VII, can. 1) : « Si quelqu'un dit que la confirmation des baptisés est une cérémonie oiseuse, et non pas plutôt un véritable et propre sacrement; ou qu'autrefois ce n'était qu'une certaine catéchèse dans laquelle ceux qui touchaient à l'adolescence exposaient la raison de leur foi devant l'Église, qu'il soit anathème ». Les diverses et principales raisons sur lesquelles ils pouvaient s'appuyer, saint Thomas nous les donne dans les objections qu'il se pose.

Ces objections veulent prouver que « la confirmation n'est pas un sacrement ». — La première, en un sens la plus délicate, dit que « les sacrements ont leur efficacité de l'institution divine, ainsi qu'il a été vu plus haut (q. 64, art. 2). Or, nous ne lisons pas que la confirmation ait été instituée par le Christ. Donc elle n'est pas un sacrement ». — La seconde objection déclare que « les sacrements de la nouvelle loi ont été préfigurés dans l'ancienne; c'est ainsi que l'Apôtre dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. x (v. 2 et suiv.), que *tous furent baptisés dans la nuée et dans la mer, et tous mangèrent la même nourriture spirituelle, et tous burent le même breuvage spirituel.* Or, la confirmation n'a pas été préfigurée dans l'Ancien Testament. Donc elle n'est pas un sacrement ». — La troisième objection fait observer que « les sacrements sont ordonnés au salut des hommes. Or, sans la confirmation, le salut

est possible : et, en effet, les enfants baptisés qui meurent sans la confirmation sont sauvés. Donc la confirmation n'est pas un sacrement ». — La quatrième objection argue de ce que « par tous les sacrements de l'Église, l'homme est conformé au Christ, qui est l'Auteur des sacrements. Or, par la confirmation, l'homme ne peut pas être conformé au Christ, dont nous ne lisons pas qu'Il ait été confirmé ».

L'argument *sed contra* oppose que « le pape Melchiade (311-314) écrit aux évêques d'Espagne : *Sur le point où vous nous avez prié de vous informer, savoir : si l'imposition des mains des évêques est un plus grand sacrement, ou si c'est le baptême; sachez que l'un et l'autre est un grand sacrement* ». — Ce texte du pape saint Melchiade était cité par le Maître des *Sentences*. Il faisait loi dans les écoles. Il faudrait citer ici les nombreux passages des *Actes*, où nous voyons les Apôtres imposer les mains aux nouveaux baptisés et leur conférer ainsi la plénitude de l'Esprit-Saint. Nul doute que la tradition constante de l'Église n'ait tenu la confirmation pour un vrai sacrement, au sens propre que nous donnons à ce mot quand nous parlons des sacrements de la loi nouvelle. La question a été définitivement tranchée au concile de Trente, dans le canon que nous avons déjà cité. Inutile de dire que le concile de Florence, dans son décret pour les Arméniens, avait fait sienne cette doctrine, en l'empruntant, jusque dans les termes mêmes, à l'opuscule de saint Thomas dont il a été déjà question.

Au corps de l'article, saint Thomas va justifier, du point de vue de la raison théologique, cette doctrine de l'Église. Il en appelle à ce principe, que « les sacrements de la loi nouvelle sont ordonnés à des effets de grâce spéciaux. Et c'est pourquoi, où se trouve un effet spécial de la grâce, là est ordonné un sacrement spécial. D'autre part, étant donné que les choses sensibles et corporelles ont en elles une similitude des choses spirituelles et intelligibles; à l'aide de ce qui se passe dans la vie corporelle, nous pouvons percevoir ce qu'il y a de spécial dans la vie spirituelle. Or, il est manifeste que dans la vie corporelle, c'est une perfection spéciale, que l'homme parvienne à l'âge parfait et qu'il puisse accomplir les actions

parfaites de l'homme. Aussi bien, l'Apôtre lui-même dit, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XIII (v. II) : *Quand je suis devenu homme, j'ai laissé ce qui était de l'enfant.* Et de là vient aussi que, en plus du mouvement de la génération, par lequel un sujet reçoit la vie corporelle, il y a le mouvement de la croissance, par lequel il est conduit à l'âge parfait. De même donc, pour la vie spirituelle, aussi, l'homme la reçoit par le baptême, qui est la régénération spirituelle. Et, dans la confirmation, il reçoit comme l'âge parfait de cette vie spirituelle. C'est pourquoi le pape Melchiade dit (endroit précité) : *L'Esprit-Saint, qui descendit, portant avec Lui le salut, sur les eaux du baptême, donne, dans les fonts baptismaux, la plénitude en vue de l'innocence; dans la confirmation, Il apporte la croissance, en vue de la grâce. Dans le baptême, nous sommes régénérés à la vie; après le baptême, nous y sommes fortifiés.* Il suit de là que manifestement la confirmation est un sacrement spécial ». — Le procédé de saint Thomas, dans cet article, rappelle celui que nous avions déjà souligné à l'occasion de l'article premier de la question du nombre des sacrements. Il n'en est que l'application au point particulier qu'il s'agissait ici d'éclairer. Il est aussi une nouvelle preuve de l'excellence de la raison donnée par le saint Docteur pour mettre en lumière et faire entrevoir la divine harmonie qui règne, établie par Dieu même, dans l'économie des sacrements de la loi nouvelle.

L'*ad primum* nous avertit qu' « au sujet de l'institution de ce sacrement, il y a une triple opinion. — Quelques-uns, en effet, ont dit (cf. Alexandre de Halès et saint Bonaventure) que ce sacrement n'avait pas été institué, ni par le Christ, ni par les Apôtres; mais qu'il l'avait été, plus tard, dans la suite des temps, dans un certain concile (le concile de Meaux, 845). — D'autres ont dit (cf. Pierre de Tarentaise) qu'il fut institué par les Apôtres. — Mais, reprend saint Thomas, cela ne peut pas être; parce que le fait d'instituer un nouveau sacrement appartient au pouvoir d'excellence, qui ne convient qu'au Christ seul. — Et c'est pourquoi il faut dire que le Christ a institué ce sacrement : non pas en l'inaugurant; mais en le promet-

tant; selon cette parole marquée en saint Jean, ch. XVI (v. 7) : *A moins que je ne m'en aille, le Paraclet ne viendra pas en vous; mais si je m'en vais, je vous l'enverrai.* La raison en est que dans ce sacrement est donnée la plénitude du Saint-Esprit, qui ne devait pas être donnée avant la résurrection et l'ascension du Christ; selon cette parole de saint Jean, ch. VII (v. 39) : *L'Esprit n'était pas encore donné, parce que Jésus n'était pas encore glorifié* ». — Le concile de Trente devait consacrer définitivement le point de doctrine enseigné ici par saint Thomas avec un sens si parfait de la place de la confirmation dans l'économie des sacrements de la loi nouvelle. Il est de foi, depuis le concile de Trente, que « tous les sacrements », parmi lesquels le concile énumère la confirmation, « ont été institués par Jésus-Christ » (Sess. VII, can. 1). La question de savoir si tout ce qui se pratique maintenant, dans l'administration de la confirmation, remonte jusqu'aux Apôtres et jusqu'à Jésus-Christ Lui-même, va venir à l'article suivant, ou aussi aux articles 3 et 4. Mais ce qui est certain, dès maintenant, et de foi, c'est que parmi les sacrements institués directement par Jésus-Christ, il en est un spécial, qui est notre sacrement de confirmation.

L'*ad secundum* fait observer que la « confirmation est le sacrement de la plénitude de la grâce; et c'est pourquoi, il n'a pu rien avoir qui lui correspondît dans l'ancienne loi, attendu que *la loi n'a rien conduit à la perfection*, comme il est dit dans l'Épître *aux Hébreux*, ch. VII (v. 19) ».

L'*ad tertium* accorde que « comme il a été dit plus haut (q. 65, art. 4), tous les sacrements sont nécessaires au salut; mais quelques-uns en ce sens que sans eux il n'y a pas de salut; et d'autres en ce sens qu'ils opèrent à la perfection du salut. C'est de cette seconde manière que la confirmation est de nécessité pour le salut; bien que sans elle le salut soit possible, pourvu qu'on ne l'omette point par mépris du sacrement ».

L'*ad quartum* déclare que « ceux qui reçoivent la confirmation, qui est le sacrement de la plénitude de la grâce, sont conformés au Christ en tant que Lui-même, dès le premier

instant de sa conception, fut plein de grâce et de vérité, comme il est dit en saint Jean, ch. I (v. 14). Cette plénitude a été manifestée dans le baptême, quand *l'Esprit-Saint descendit en forme corporelle et vint se reposer sur Jésus* (saint Luc, ch. III, v. 22). Aussi bien est-il dit, en saint Luc, ch. IV (v. 1) », tout de suite après le baptême, « que *Jésus, plein de l'Esprit-Saint, repartit du Jourdain* ». Que si le Christ n'a pas reçu la confirmation, c'est parce qu' « il ne convenait pas à la dignité du Christ, qui est l'auteur des sacrements, de recevoir par un sacrement la plénitude de la grâce ».

La confirmation est un sacrement spécial de la loi nouvelle. Elle est un sacrement spécial, parce qu'elle est ordonnée à produire, dans l'économie de la vie spirituelle refaite dans le Christ, un effet distinct de tous les autres et qu'elle seule est ordonnée à produire; savoir : amener l'homme à l'âge parfait ou à la plénitude de l'âge et de la force dans cette vie chrétienne; ce qu'elle fait en lui conférant la plénitude de la grâce de l'Esprit-Saint, ou l'Esprit-Saint Lui-même selon qu'Il vient avec la plénitude de sa grâce. — La confirmation est un sacrement. Mais — nous l'avons vu dans la première question des sacrements en général — tout sacrement de la loi nouvelle se compose d'un double élément essentiel : l'un, qu'on appelle sa matière; l'autre, qu'on appelle sa forme. Quel est, dans le sacrement de confirmation, l'élément matériel. L'Église, du temps de saint Thomas, tenait, assez universellement, que c'était le *saint chrême*, pour que saint Thomas ne suppose même pas la possibilité d'une autre matière. Son unique but est de justifier, par la raison théologique, ce point de doctrine établi en fait. Il se demande, d'abord, s'il convient de dire que la matière du sacrement de confirmation est le *chrême*; puis, s'il faut que ce chrême soit *sanctifié*, et comment. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article II.

Si le chrême est la matière convenable dans ce sacrement?

Le mot *chrême* signifie, ici, un mélange, une composition faite avec de l'huile d'olives et du baume. — Quatre objections veulent prouver que « le chrême », ainsi compris, « n'est point la matière convenable de ce sacrement ». — La première, ici encore, la plus importante et la plus délicate, rappelle que « ce sacrement, comme il a été dit (art. précéd., *ad 1^um^*), a été institué par le Christ, promettant à ses disciples l'Esprit-Saint. Or, Lui-même envoya l'Esprit-Saint sans l'onction du chrême (cf. *Actes* des Apôtres, ch. II, v. 2 et suiv.). Pareillement aussi les Apôtres eux-mêmes conféraient ce sacrement par la seule imposition de la main, sans chrême : il est dit, en effet, au livre des *Actes*, ch. VIII (v. 17), que *les Apôtres imposaient les mains sur les baptisés et ceux-ci recevaient l'Esprit-Saint*. Donc le chrême n'est pas la matière de ce sacrement; car la matière est de nécessité pour le sacrement » : elle est requise pour qu'il existe, pour qu'il soit valide. — La seconde objection en appelle à ce que « la confirmation d'une certaine manière parfait le sacrement de baptême; comme il a été dit plus haut (q. 65, art. 3, 4). Il suit de là qu'elle doit lui être conforme, comme la perfection au sujet qu'elle parfait. Or, dans le baptême, la matière est un élément simple, l'eau. Donc il ne convient pas que la matière de ce sacrement soit le chrême, qui se fait d'huile et de baume ». — La troisième objection arguë de ce que « l'huile est prise dans ce sacrement pour oindre. Or, l'onction peut se faire avec n'importe quelle huile ; par exemple, avec l'huile de noix ou de toute autre matière. Donc ce n'est pas la seule huile d'olives qui doit être prise pour ce sacrement ». — La quatrième objection fait remarquer que « comme il a été dit plus haut (q. 66, art. 3), l'eau est prise comme matière pour baptiser, parce qu'on la trouve partout facilement. Or, l'huile d'olives ne se trouve point partout; et bien moins encore le baume. Donc, le chrême, qui est un

mélange des deux, n'est pas la matière convenable de ce sacrement ».

L'argument *sed contra* apporte le texte formel de « saint Grégoire », dans son *Registre* (liv. IV, ép. IX, *à l'évêque Janvier*), où il est « dit : *Que les prêtres ne présument pas de marquer au front, avec le saint chrême, les enfants baptisés.* Donc le chrême est la matière de ce sacrement ». — Nul doute que le *saint chrême* ne désigne ici le sacrement de confirmation. Et voilà donc, très expressément, du temps de saint Grégoire, le chrême marqué comme en usage dans l'Église pour l'administration de ce sacrement. C'est déjà une belle antiquité pour cet usage. Et il est mal aisé d'assigner son origine, si on ne le fait remonter jusqu'à la tradition des Apôtres. Toujours est-il que le concile de Florence, dans son décret pour les Arméniens, dit, empruntant, du reste, sa formule à saint Thomas lui-même, que « la matière de ce sacrement est le chrême, fait avec de l'huile et du baume ». C'est aussi la doctrine exposée dans le Catéchisme du concile de Trente.

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « le chrême est la matière convenable de ce sacrement. Comme il a été dit, en effet (art. précéd.; q. 65, art. 1), dans ce sacrement est donnée la plénitude de l'Esprit-Saint pour la force spirituelle qui convient à l'âge parfait : *datur plenitudo Spiritus Sancti ad robur spirituale quod competit perfectæ ætati.* Or, l'homme, quand il est parvenu à l'âge parfait, commence déjà à communiquer ses actions aux autres; auparavant, comme individuellement, il vit pour lui seul : *Homo, cum ad perfectam ætatem pervenerit, incipit jam communicare actiones suas ad alios; antea vero quasi singulariter sibi ipsi vivit.* D'autre part, la grâce de l'Esprit-Saint est désignée par l'huile; aussi bien est-il dit du Christ (ps. XLIV, v. 8), qu'Il est *oint de l'huile de l'allégresse*, en raison de la plénitude de l'Esprit-Saint qu'Il eut en Lui. Et c'est pourquoi l'huile convient à la matière de ce sacrement. On y mêle le baume, à cause de son odeur suave qui se répand jusqu'aux autres; ce qui fait dire à l'Apôtre, dans la seconde épître *aux Corinthiens* (v. 15) : *Nous sommes la bonne odeur du Christ*, etc. Et bien qu'il y ait de nombreuses autres

plantes odoriférantes, cependant de préférence est pris le baume, parce que son odeur l'emporte sur les autres, et aussi parce qu'il procure l'incorruption ; ce qui fait qu'il est dit, dans l'*Ecclésiastique*, ch. XXIV (v. 21) : *Mon parfum est pareil à celui du baume non mélangé* ». — Par la confirmation, l'homme est amené à l'âge parfait de la vie spirituelle, où se trouve en lui la plénitude de la grâce dans toute sa force, pouvant dès lors faire bénéficier les autres, autour de lui, de la plénitude de vie qu'il possède. Il fallait que ce double caractère fût signifié dans la matière du sacrement. Il l'est excellemment par le chrême. L'huile qui le compose signifie la grâce de l'Esprit-Saint ; et le baume, joint à l'huile, signifie que la plénitude de la vie de la grâce rayonne tout autour et se communique à ceux que l'on approche. — Le Catéchisme du concile de Trente s'est approprié la doctrine de saint Thomas dans le corps d'article que nous venons de lire. « Aucune autre matière, dit-il, ne pouvait paraître plus apte que le chrême à déclarer ce qui se fait dans ce sacrement. L'huile, en effet, qui est une matière grasse, et qui, par sa nature, s'attache et se répand, exprime la plénitude de la grâce qui, par l'Esprit-Saint, rejaillit et se répand du Christ, tête de l'Église, sur ses membres, comme *l'onguent* qui *descend sur la barbe d'Aaron* (ps. CXXXII, v. 2), et atteint jusqu'à la frange de son vêtement. Dieu, en effet, l'a oint *de l'huile d'allégresse* (ps. XLIV, v. 8) plus que tous ses compagnons, et *de sa plénitude nous avons tous reçu* (saint Jean, I, v. 16). Quant au baume dont l'odeur est la plus agréable, que signifie-t-il autre chose, sinon que les fidèles, une fois rendus parfaits par le sacrement de la confirmation, répandent autour d'eux cette suavité de toutes les vertus, de telle sorte qu'ils puissent dire la parole de l'Apôtre : *Nous sommes la bonne odeur du Christ devant Dieu*. Le baume a aussi cette autre vertu, que tout ce qu'il imprègne est gardé de la putréfaction : et ceci paraît bien adapté à signifier la vertu du sacrement de la confirmation ; car il est tenu pour certain que les cœurs des fidèles, préparés par la grâce céleste qui est conférée dans la confirmation, peuvent facilement être défendus de la contagion des crimes » (*Du Sacrement de Confirmation*, n. VII).

L'*ad primum* répond à l'objection première tirée de ce qu'ont fait le Christ et les Apôtres en ce qui touche à la confirmation. Saint Thomas déclare que « le Christ, en vertu du pouvoir » d'excellence « qu'Il a dans les sacrements, conféra aux Apôtres la chose de ce sacrement, c'est-à-dire la plénitude de l'Esprit-Saint, sans le sacrement, parce qu'*ils reçurent les prémices de l'Esprit-Saint*, comme il est dit *aux Romains*, ch. VII (v. 23). Cependant, quelque chose de conforme à la matière de ce sacrement se produisit pour les Apôtres, d'une manière sensible, dans la collation de l'Esprit-Saint. Et, en effet, que l'Esprit-Saint descendit sur eux, d'une manière sensible, en forme de feu, cela se rapporte à la même signification à laquelle se rapporte l'huile; sauf que le feu a une vertu active et l'huile une vertu passive en tant qu'elle est la matière et l'aliment du feu : et la différence est assez à propos; car la grâce de l'Esprit-Saint devait par les Apôtres dériver aux autres. De même, aussi, sur les Apôtres l'Esprit-Saint descendit en forme de langue : comme pour signifier ce que signifie le baume; sauf que la langue communique à autrui par la parole, et le baume par l'odeur : et cela, parce que les Apôtres étaient remplis de l'Esprit-Saint comme docteurs de la foi, tandis que les autres fidèles le sont comme ouvriers de ce qui touche à l'édification des fidèles ». — Pour ce qui est de la manière dont les Apôtres eux-mêmes conféraient la confirmation, saint Thomas déclare que « pareillement aussi, à l'imposition de la main des Apôtres et aussi à leur prédication (cf. *Actes*, ch. X, v. 44), la plénitude de l'Esprit-Saint descendait sur les fidèles en des signes visibles, comme, au début, Il était descendu sur les Apôtres : ce qui fait dire à saint Pierre, dans les *Actes*, ch. XI (v. 15) : *Comme je commençais de parler, l'Esprit-Saint tomba sur eux, comme Il l'avait fait sur nous au commencement.* Il suit de là que n'était point nécessaire une matière sensible sacramentelle, puisque Dieu Lui-même donnait, d'une façon miraculeuse, des signes sensibles. — Toutefois, ajoute saint Thomas, les Apôtres usaient communément du chrême en donnant ce sacrement, quand ces sortes de signes visibles ne se produisaient pas. Saint Denys dit, en effet, au chapitre IV de la

Hiérarchie Ecclésiastique : Il est une œuvre de perfection que nos chefs, c'est-à-dire les Apôtres, *appellent l'hostie du chrême* ». — L'autorité de saint Denys serait péremptoire, si les écrits qui portent son nom étaient reconnus comme authentiques. Même en admettant qu'ils ne datent que du cinquième siècle, ils sont encore un précieux témoignage de l'antiquité de l'usage du chrême dans l'Église. — Le Catéchisme du concile de Trente (n. VI) dit que « la sainte Église et les conciles ont toujours enseigné que le chrême est la matière de ce sacrement ». Il dit aussi que « c'est la doctrine enseignée par saint Denys et plusieurs autres Pères de la plus grande autorité; et surtout par Fabien, Pontife (le pape saint Fabien, 236-250), qui témoigne (dans la lettre III^e^ aux évêques Orientaux), que les Apôtres ont reçu du Christ et nous ont livré la confection du chrême ».

L'*ad secundum* fait observer que « le baptême est donné pour qu'on ait la vie spirituelle purement et simplement; et c'est pourquoi à ce sacrement convient une matière simple. Mais le sacrement de confirmation est donné pour qu'on ait la plénitude de l'Esprit-Saint qui a des opérations multiformes; selon cette parole du livre de *la Sagesse*, ch. VII (v. 22) : *En elle se trouve l'Esprit-Saint, unique, multiple*; et, dans la première *Épître aux Corinthiens*, ch. XII (v. 4), il est dit : *Les divisions de la grâce sont multiples; mais l'Esprit est le même*. Et c'est pourquoi il est à propos que la matière de ce sacrement soit composée ».

L'*ad tertium* dit que « les propriétés de l'huile par lesquelles est signifié l'Esprit-Saint se trouvent dans l'huile d'olives plus qu'en tout autre huile. Et aussi bien l'olivier lui-même dont les feuilles sont toujours vertes, signifie la vertu et la miséricorde de l'Esprit-Saint. De plus, cette huile est celle qui porte proprement le nom d'huile et qui est le plus en usage partout où on peut l'avoir. Tout autre liquide qui est appelé du nom d'huile, est appelé de ce nom par similitude avec l'huile d'olives; et on n'en use pas d'une façon universelle, si ce n'est pour suppléer au manque de l'huile d'olives. C'est pour cela que cette huile seule est prise pour l'usage de ce sacrement et

de quelques autres », comme le baptême, l'Extrême-Onction et l'Ordre.

L'*ad quartum* répond que « le baptême est un sacrement d'absolue nécessité » pour le salut; « et voilà pourquoi sa matière doit pouvoir se trouver partout. Pour le sacrement de confirmation, qui n'est pas d'une si grande nécessité, il suffit que sa matière puisse être facilement transportée sur tous les points du globe ».

Nous avons vu que le Catéchisme du concile de Trente confirme de tout point la doctrine de saint Thomas au sujet du présent article. La manière dont il s'exprime ne permet pas de douter que le chrême, au sens où saint Thomas nous l'a défini, ne soit la matière néeessairement requise pour la validité même, et non seulement pour la licéité du sacrement de confirmation. Au début du numéro VI, dont nous avons déjà cité la fin, le Catéchisme avait ces paroles : « Nous devons maintenant traiter des parties » essentielles « de ce sacrement; et, d'abord, de sa matière. Cette matière s'appelle le chrême. Ce nom, tiré des Grecs, bien que par lui les écrivains profanes désignent n'importe quel genre d'onguent, a été, d'un commun usage, par ceux qui traitent des choses divines, adapté à signifier ce qui est fait d'huile et de baume avec la consécration solennelle de l'évêque. C'est pourquoi deux choses mélangées donnent la matière de la confirmation : et cette composition de deux choses diverses, de même qu'elle déclare la grâce multiple de l'Esprit-Saint, qui est donnée aux confirmés, montre aussi suffisamment l'excellence du sacrement lui-même ». — Le Catéchisme du concile de Trente, nous venons de le voir, parle, en même temps que de la composition d'huile et de baume pour constituer la matière du sacrement de confirmation, de la consécration solennelle de ce chrême, faite par l'évêque. Qu'est-ce à dire? Et devons-nous en conclure qu'il est nécessaire pour le sacrement de confirmation que le chrême, qui en est la matière, ait été préalablement consacré par l'évêque? Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article III.

S'il est de nécessité pour ce sacrement que le chrême, qui en est la matière, ait été auparavant consacré par l'évêque?

Trois objections veulent prouver qu' « il n'est pas de nécessité, pour ce sacrement, que le chrême, qui en est la matière, ait été auparavant consacré par l'évêque ». — La première déclare que « le baptême, où se fait la pleine rémission des péchés, n'est pas d'une moindre efficacité que ce sacrement. Or, bien qu'il se pratique une certaine sanctification de l'eau baptismale avant le baptême, ce n'est pourtant pas de nécessité pour le sacrement; parce que en cas de nécessité on peut passer outre. Donc il n'est pas de nécessité, non plus, pour ce sacrement, que le chrême ait été consacré par l'évêque ». — La seconde objection dit qu' « une même chose ne doit pas être consacrée deux fois. Or, la matière de ce sacrement est sanctifiée au moment même où on le confère par la forme des paroles qui confère le sacrement; et aussi bien saint Augustin dit, *sur saint Jean* (tr. LXXX, n. 3) : *La parole tombe sur l'élément et le sacrement est fait*. Donc le chrême ne doit pas être consacré avant qu'on ne donne ce sacrement ». — La troisième objection fait observer que « toute consécration qui se pratique dans les sacrements est ordonnée à l'obtention de la grâce. Or, la matière sensible composée d'huile et de baume n'est pas susceptible de la grâce. Donc il n'y a pas à user pour elle de consécration ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce que « le pape Innocent (I, 402-417) dit (dans son ép. *à Décentius*) : *Les prêtres, quand ils baptisent, peuvent oindre les baptisés du chrême qui a été auparavant consacré par l'évêque; mais ils ne peuvent pas marquer au front du même chrême, ce qui est réservé aux évêques, quand ils donnent l'Esprit-Saint* : chose qui se fait dans ce sacrement. Donc il est requis pour ce sacrement que la matière de ce sacrement soit auparavant consacrée par l'évêque ».

Au corps de l'article, saint Thomas pose comme principe

qui doit tout commander dans la question dont il s'agit, que « toute la sanctification des sacrements dérive du Christ, ainsi qu'il a été dit plus haut » (q. 64, art. 3). Il suit de là que rien ne peut être utilisé, à un titre quelconque, dans les sacrements, pour autant que cela touche à leur nature, sans avoir été sanctifié par le Christ. « Mais il faut considérer qu'il est certains sacrements ayant une matière corporelle, dont le Christ a usé Lui-même; savoir le baptême, et aussi l'Eucharistie ». Nous savons, en effet, que le Christ voulut être baptisé par saint Jean; et nous verrons, dans le traité de l'Eucharistie, qu'avant de communier ses Apôtres, Il voulut se communier Lui-même. « De ce fait il résulte que par l'usage même que le Christ voulut en faire, les matières de ces sacrements ont reçu l'aptitude à constituer un sacrement. Aussi bien saint Jean Chrysostome dit (ou plutôt Chromatius, sur saint Matthieu, ch. III, v. 15) que *jamais les eaux du baptême ne pourraient purifier les péchés des croyants, si elles n'avaient été sanctifiées par le contact du corps du Christ*. Et Lui-même, le Seigneur, semblablement, *prenant du pain le bénit; de même, aussi, le calice*; comme on le voit par saint Matthieu, ch. XXVI (v. 26, 27), et saint Luc, ch. XXII (v. 19, 20; cf. saint Marc, ch. XIV, v. 22, 23) ». Bien plus, comme nous le disions tout à l'heure, Il a Lui-même usé du sacrement de l'Eucharistie, en prenant le pain et le vin qu'Il avait consacrés. « A cause de cela, il n'est point de nécessité, pour ces sacrements, que la matière ait été auparavant bénite; parce que la bénédiction du Christ suffit. Que si l'on use, à leur endroit, de quelque bénédiction, elle appartient à la solennité du sacrement, non à sa nécessité. — Mais le Christ n'a pas usé » pour Lui-même, « d'onctions visibles, afin de ne point faire injure à l'onction invisible dont Il a été oint *de préférence à tous ses compagnons* (ps. XLIV, v. 8). Et c'est pour cela que tant le chrême que l'huile sainte et l'huile des infirmes sont bénites avant qu'on les prenne pour servir au sacrement ».

« Par ce qui vient d'être dit, ajoute saint Thomas, la première objection se trouve résolue ».

L'*ad secundum* fait observer que « l'une et l'autre consécra-

tion du chrême », que voulait opposer l'objection, « ne se rapporte pas à la même chose. De même, en effet, que l'instrument acquiert sa vertu instrumentale d'une double manière; savoir : quand il reçoit sa forme d'instrument », telle une hache qnand elle reçoit son tranchant, « et au moment où elle est mue par l'agent principal », ainsi la hache quand on s'en sert pour couper; « de même aussi la matière du sacrement a besoin d'une double sanctification, par l'une desquelles elle devient la matière propre du sacrement, tandis que par l'autre elle est appliquée à » produire « son effet ».

L'*ad tertium* répond que « la matière corporelle n'est point capable » ou susceptible « de grâce, comme sujet de la grâce; mais seulement comme instrument de la grâce, ainsi qu'il a été dit plus haut (q. 62, art. 3). Et, à cet effet », ou pour devenir ainsi apte à être l'instrument de la grâce au moment où Dieu voudra la conférer par le sacrement, « la matière du sacrement est consacrée soit par le Christ, soit par l'évêque, qui, dans l'Église, joue le rôle » et tient la place « du Christ ».

Ici encore, le Catéchisme du concile de Trente (n. VIII) a reproduit, presque mot pour mot, l'enseignement de saint Thomas. « Le chrême », dit-il, « est consacré, en de solennelles cérémonies, par l'évêque ». Et le Catéchisme revient, en y appuyant, à ce qu'il avait déjà dit d'une tradition apostolique à ce sujet. Car « notre Sauveur l'a de la sorte enseigné dans la dernière Cène, quand Il livra aux Apôtres le secret de la confection du chrême, ainsi que nous l'apprend le Pontife Fabien, très illustre par la sainteté et par la gloire du martyre. D'ailleurs, qu'il dût en être fait ainsi, on peut le montrer par la raison. C'est qu'en effet, en plusieurs autres sacrements, le Christ a de telle sorte institué leur matière, qu'Il leur a en même temps conféré la sainteté; car non seulement Il voulut que l'eau fût l'élément du baptême, lorsqu'Il dit : *A moins que quelqu'un ne renaisse de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut pas entrer dans le Royaume des cieux* (S. Jean, ch. III, v. 5); mais, quand Il fut Lui-même baptisé, Il fit que désormais l'eau serait douée de la vertu de sanctifier ». Et le Catéchisme cite ici,

comme saint Thomas, le texte attribué à saint Jean Chrysostome, sur cette vertu de l'eau, reçue par le contact du Christ. Puis il ajoute : « Par cela donc que le Seigneur n'a point consacré cette matière de la confirmation en usant d'elle et la traitant, il est nécessaire qu'elle soit consacrée par de saintes et religieuses prières ; et cette confection ne peut appartenir à nul autre si ce n'est à l'évêque, qui a été institué le ministre ordinaire de ce sacrement ». — Un canon du concile de Trente se rapporte à la doctrine que saint Thomas nous a exposée dans les deux articles que nous venons de voir. Il condamne l'erreur de ceux qui prétendaient que de reconnaître une vertu quelconque dans le saint chrême, c'était faire injure à l'Esprit-Saint. « Si quelqu'un dit que ceux-là font injure à l'Esprit-Saint, qui accordent une certaine vertu au saint chrême de la confirmation, qu'il soit anathème » (Sess. VII, *de Confirmatione*, can. II).

Nous connaissons la matière du sacrement de confirmation. C'est un mélange d'huile d'olives et de baume préalablement consacré par l'évêque. — Et la forme de ce sacrement, quelle sera-t-elle ? C'est ce qu'il nous faut maintenant considérer. Ce va être l'objet de l'article qui suit.

Article IV.

Si la forme que voici est bien celle de ce sacrement : *Je te marque du signe de la croix, et je te confirme du chrême du salut, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il ?*

Trois objections veulent prouver que « la forme que voici n'est point celle de ce sacrement : *Je te marque du signe de la croix, et je te confirme du chrême du salut, au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il* ». — La première, ici encore, très importante et fort délicate, dit que « l'usage des sacrements » ou la manière de les conférer vient et « dérive du Christ et des Apôtres. Or, ni le Christ n'a institué cette forme ;

ni nous ne lisons que les Apôtres en aient usé. Donc ce n'est point la forme qui convient pour ce sacrement ». — La seconde objection déclare que « comme ce sacrement est le même chez tous, pareillement aussi la forme doit être la même ; car toute chose a son unité, comme son être, de sa forme. Or, tous n'usent point de cette forme. Quelques-uns, en effet, disent : *Je te confirme du chrême de la sanctification*. Donc cette forme n'est point la forme qui convient pour ce sacrement ». — La troisième objection fait observer que « ce sacrement » de confirmation « doit se conformer au baptême, comme la perfection au sujet qu'il faut parfaire, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 2, arg. 2). Or, dans la forme du baptême, il n'est point fait mention de la marque du caractère, ni, non plus, de la croix du Christ, alors que cependant par le baptême nous sommes unis à la mort du Christ, comme l'Apôtre le dit, *aux Romains*, ch. VI (v. 3 et suiv.) ; ni il n'est fait mention de l'effet du salut, alors que cependant le baptême est de nécessité pour le salut. De même, dans la forme du baptême n'est affirmé qu'un seul acte ; et la perronne de celui qui baptise est exprimée, quand il est dit : *Je te baptise*. Le contraire de tout cela apparaît dans la forme dont il s'agit. Donc elle n'est pas la forme qui convient pour ce sacrement ».

L'argument *sed contra* se contente d'opposer « l'autorité de l'Église, qui use communément de cette forme ». — Le concile de Florence l'a exprimée dans son Décret pour les Arméniens.

Au corps de l'article, saint Thomas répond que « la forme dont il s'agit convient à ce sacrement. De même, en effet, que la forme d'une chose naturelle » ou physique, « lui donne l'espèce, de même la forme du sacrement doit contenir tout ce qui appartient à l'espèce du sacrement. D'autre part, comme on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. 1, 2), dans ce sacrement est donné l'Esprit-Saint pour la force du combat spirituel : *in hoc sacramento datur Spiritus Sanctus ad robur spiritualis pugnæ* ». [On remarquera la précision ajoutée par cette nouvelle formule : la plénitude de l'Esprit-Saint ou de sa grâce qui est donnée dans la confirmation s'accuse sous la raison de force, *ad robur*, et cette force elle-même est en vue du combat spiri-

tuel, *ad robur spiritualis pugnæ* : cette précision nouvelle va commander toute la suite de la question]. « Il suit de là, continue saint Thomas, que dans ce sacrement, trois choses sont nécessaires; et elles sont contenues dans la forme dont il s'agit. — La première est la cause qui confère la plénitude de la force spirituelle, *causa conferens plenitudinem roboris spiritualis*. C'est la sainte Trinité. Elle est exprimée par ces mots : *Au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit.* — La seconde est la force spirituelle elle-même, *ipsum robur spirituale*, qui est conférée à l'homme par le sacrement de la matière visible pour le salut. Elle est touchée, quand il est dit : *Je te confirme du chrême du salut.* — Enfin, la troisième est le signe » ou l'insigne, « qui est donné au combattant, *signum quod pugnatori datur*, comme aussi dans le combat corporel, et c'est ainsi que les soldats sont marqués des signes », des insignes, « des chefs » : ils portent leurs insignes et combattent sous leurs étendards. « A ce titre, il est dit : *Je te marque du signe de la Croix*, savoir de ce signe par lequel notre Roi a triomphé, *in quo Rex noster triumphavit*, comme il est dit dans l'Épître *aux Colossiens*, ch. II (v. 15) ». Ce très bel article ne pouvait finir sur un plus beau texte. Il résume excellement le passage de saint Paul où il est dit, parlant du Christ, qu' « *Il a détruit l'acte qui était écrit contre nous et nous était contraire avec ses ordonnances, et Il l'a fait disparaître en le clouant à la Croix ; Il a dépouillé les principautés et les puissances, et les a livrées hardiment en spectacle, en triomphant d'elles par la Croix* ».

L'*ad primum* fait observer que « comme il a été dit plus haut (art. 2, *ad 1^um^*), par le ministère des Apôtres, quelquefois, était donné l'effet de ce sacrement, c'est-à-dire la plénitude de l'Esprit-Saint, certains signes visibles étant produits miraculeusement par Dieu, qui peut conférer l'effet de ce sacrement, sans le sacrement. Et, dans ces cas, n'était point nécessaire ni la matière ni la forme de ce sacrement. D'autres fois, les Apôtres donnaient ce sacrement à titre de ministres des sacrements. Et, alors, ils usaient, comme de la matière, aussi de la forme, sur l'ordre du Christ. C'est qu'en effet, ajoute saint Thomas » — et l'on ne saurait trop appuyer sur ce point, — « les Apôtres

gardaient beaucoup de choses, dans la collation des sacrements, qui ne sont pas contenues dans les Écritures destinées à tous communément. Aussi bien, saint Denys dit à la fin de la *Hiérarchie Ecclésiastique* (ch. VII) : *Les invocations consommatives*, c'est-à-dire les paroles qui parfont les sacrements, *ne doivent point, par ceux qui interprètent les Écritures, ni même leur sens mystique, ou aussi les vertus que Dieu opère par elles, être amenées du secret au public ; mais notre sainte tradition, sans pompe*, c'est-à-dire, en secret, *les enseigne*. Et de là vient que l'Apôtre, lui aussi, dit, parlant de la célébration de l'Eucharistie, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XI (v. 34) : *Pour le reste, quand je viendrai, je le réglerai* ». — Ce texte de saint Paul est formel pour établir que tout n'est pas dans l'Écriture, en ce qui touche à la pratique de l'Église. Et quelque sentiment qu'on puisse avoir au sujet de la non authenticité des écrits qui portent le nom de saint Denys, ou, aussi, au sujet de la loi du secret dans la primitive Église, il serait difficile de nier que les ministres de l'Église fussent tenus à une initiation spéciale pour tout ce qui regarde l'administration des sacrements, initiation qui remonte jusqu'aux Apôtres, comme en témoigne le texte de saint Paul.

L'*ad secundum* dit que « la sainteté est cause du salut. Et, par suite, cela revient au même, qu'on dise *du chrême du salut*, et *du chrême de la sanctification* ».

L'*ad tertium* explique que « le baptême est la régénération dans la vie spirituelle dont l'homme vit en lui-même. Et c'est pourquoi on ne met, dans la forme du baptême, que l'acte qui a trait à la sanctification de l'homme lui-même. Mais ce sacrement » de confirmation « n'est pas ordonné seulement à ce que l'homme soit sanctifié en lui-même ; il est l'est aussi selon que l'homme est exposé à un certain combat extérieur » [Remarquons ce nouveau trait qu'ajoute ici saint Thomas. Il ne nous avait encore parlé que de combat. C'est d'un combat extérieur, qu'il s'agit. Et nous aurons bientôt à appuyer sur ce nouveau trait, en ce qui est de la confirmation]. « Il suit de là que » dans la forme de la confirmation, « il n'est pas seulement fait mention de la sanctification intérieure, quand il est dit : *Je le*

confirme du chrême du salut; mais, aussi, l'homme est marqué extérieurement, comme de l'étendard de la croix, en vue du combat extérieur spirituel, ce qui est signifié par ces mots : *Je te marque du signe de la Croix.* — Pareillement, dans le mot même *baptiser*, qui signifie l'ablution, on peut entendre et la matière, ou l'eau qui lave, et l'effet du salut. Choses qui ne sont pas comprises dans le mot *confirmer*. Et c'est pourquoi il a fallu les ajouter » dans la forme de la confirmation. — « Il a été dit, aussi, plus haut (q. 66, art. 5, *ad 1^um^*), que ce pronom *Ego* », mis dans la forme latine, « n'est point de nécessité pour la forme baptismale ; parce qu'il est compris dans le verbe de la première personne », quand on dit, en latin : *baptizo*. « Mais on ajoute le pronom, pour exprimer l'intention ; ce qui n'est pas également nécessaire dans la confirmation, donnée seulement par un ministre excellent », savoir l'évêque, « comme il sera dit plus loin » (art. II) : et il va de soi que l'évêque a l'intention de donner le sacrement, sans qu'il soit besoin de l'exprimer en ajoutant le pronom *Ego*.

La confirmation a raison de sacrement spécial dans la loi nouvelle ; sa matière propre est constituée par le chrême, mélange d'huile d'olives et de baume, préalablement consacré par l'évêque ; et sa forme est celle marquée dans le rituel de l'Église catholique : *Je te marque du signe de la Croix et je te confirme du chrême du salut ; au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il.* — Mais son effet, quel est-il ? Saint Thomas va maintenant s'en enquérir. Et, d'abord, de ce que nous avons appelé plus haut, l'effet secondaire des sacrements, savoir le caractère. A ce sujet, saint Thomas se pose deux questions : premièrement, si la confirmation imprime un caractère ; secondement, si le caractère de la confirmation présuppose de toute nécessité le caractère du baptême. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article V.

Si le sacrement de confirmation imprime un caractère?

Trois objections veulent prouver que « le sacrement de confirmation n'imprime pas un caractère ». — La première dit que « le caractère implique un certain signe distinctif. Or, par le sacrement de confirmation », on ne voit pas de qui « le sujet » qui le reçoit est distingué. Il « n'est pas distingué des infidèles; puisque c'est le baptême qui le fait; ni, non plus, des autres fidèles, puisque ce sacrement est ordonné au combat spirituel, qui est le lot de tous les fidèles (*aux Éphésiens*, ch. VI, v. 11 et suiv.). Donc, dans ce sacrement, il n'est pas imprimé de caractère ». — La seconde objection rappelle qu' « il a été dit plus haut (q. 63, art. 2) que le caractère est une certaine puissance spirituelle. Or, il n'est pas de puissance qui ne soit ou active ou passive. La puissance active, dans les sacrements, est conférée par le sacrement de l'Ordre; la puissance passive, ou réceptive, par le sacrement de baptême. Donc par le sacrement de confirmation aucun caractère n'est imprimé ». — La troisième objection fait observer que « dans la circoncision, qui est un caractère » ou une marque d'ordre « corporel, il n'est pas imprimé de caractère spirituel. Or, dans ce sacrement » de confirmation il est imprimé un certain caractère » ou une certaine marque d'ordre « corporel, alors que l'homme est marqué avec le chrême du signe de la Croix au front. Il n'y a donc pas de caractère spirituel imprimé par ce sacrement ».

L'argument *sed contra* déclare que « dans tout sacrement qui n'est pas réitéré, un caractère s'imprime. Or, ce sacrement ne se renouvelle pas. Saint Grégoire dit, en effet (ép. IV, *à Boniface*) : *Au sujet de l'homme qui a été confirmé de nouveau par le pontife, une telle répétition doit être prohibée.* Donc dans la confirmation, un caractère s'imprime ». — La chose est de foi, depuis le concile de Trente.

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il

a été dit plus haut (q. 63, art. 2), le caractère est une certaine puissance spirituelle ordonnée à certaines actions sacrées. Or, il a été dit plus haut (art. 1 ; q. 65, art. 1), que comme le baptême est une certaine génération spirituelle à la vie chrétienne, de même aussi la confirmation est une certaine croissance spirituelle qui promeut l'homme à l'âge spirituel parfait : *confirmatio est quoddam spirituale augmentum promovens hominem in spiritualem ætatem perfectam.* D'autre part, il est manifeste, par la similitude de la vie corporelle, que autre est l'action de l'homme nouveau-né et autre l'action qui lui convient quand il est parvenu à l'âge parfait. Il suit de là que par le sacrement de la confirmation est donnée à l'homme une puissance spirituelle pour certaines actions sacrées en plus de celles pour lesquelles la puissance lui est donnée dans le baptême : *per sacramentum confirmationis datur homini potestas spiritualis ad quasdam actiones alias sacras, præter illas ad quas datur ei potestas in baptismo.* Dans le baptême, en effet, l'homme reçoit la puissance pour agir dans l'ordre de ce qui appartient à son propre salut, selon qu'il vit de sa vie à lui ; mais, dans le confirmation, il reçoit la puissance pour agir dans l'ordre de ce qui touche au combat spirituel contre les ennemis de la foi : *in baptismo accipit potestatem ad ea agenda quæ ad propriam pertinent salutem, prout secundum seipsum vivit ; sed in confirmatione accipit potestatem ad agendum ea quæ pertinent ad pugnam spiritualem contra hostes fidei.* C'est ce qu'on voit par l'exemple des Apôtres, qui, avant qu'ils eussent reçu la plénitude de l'Esprit-Saint, étaient *dans le Cénacle, persévérant dans la prière* (*Actes*, ch. 1, v. 13, 14) ; mais, après, étant sortis, ils ne rougissaient plus d'avouer publiquement leur foi, même devant les ennemis de la foi chrétienne (*Ibid.*, ch. II et suiv.) ». Cet exemple des Apôtres est, en effet, d'une éloquence aveuglante : il met en pleine lumière ce qu'il y a de nouveau dans l'effet que produit la venue de l'Esprit-Saint en ceux qui reçoivent le sacrement de confirmation ; effet qui est spécifiquement distinct de celui du baptême, comme nous l'a marqué saint Thomas en ces formules si pleines et si nettes, dont nous avons voulu reproduire, par exception, en raison de leur importance, la te-

neur même du texte latin. Aussi bien saint Thomas n'a-t-il pas de peine à conclure après ce lumineux exposé : « Et c'est pourquoi il est manifeste que dans le sacrement de confirmation il s'imprime un caractère ». — Quand saint Thomas, dans cet article, nous parle de « *potestas spiritualis ad agendum*, puissance spirituelle pour agir », conférée dans le baptême et dans la confirmation, le mot *agir* n'est pas pris dans le même sens où il est pris quand nous parlons du pouvoir spirituel conféré par le sacrement de l'Ordre. L'*agir* du baptisé et du confirmé est du domaine de la vertu ou de la pratique de la vie chrétienne portant sur la réception des sacrements de la foi et tout ce que cette réception entraîne de vie chrétienne, pratique, pure et simple ou pour la vie chrétienne de l'individu lui-même dans le baptême, pratique hardie et courageuse, à l'encontre des assauts du dehors, dans la confirmation. Et, de ce chef, le pouvoir ou le caractère dont il s'agit, est plutôt un pouvoir ou caractère d'ordre réceptif ou passif : il a trait, en effet, à ce qui regarde la réception des sacrements de la foi. Le sacrement de l'Ordre, au contraire, implique un pouvoir actif, au sens pur et simple, qui consiste non pas à pouvoir *recevoir* les sacrements, mais à pouvoir les *conférer*.

L'*ad primum* accorde que « le combat spirituel contre les ennemis invisibles convient à tous : *pugna spiritualis contra hostes invisibiles competit omnibus*. Mais, contre les ennemis visibles, c'est-à-dire contre les persécuteurs de la foi, combattre en confessant le nom du Christ, cela est le propre des confirmés, qui sont déjà arrivés spirituellement à l'âge viril : *contra hostes visibiles, id est, contra persecutores fidei pugnare, nomen Christi confitendo, est confirmatorum, qui jam sunt perducti spiritualiter ad virilem ætatem*; selon qu'il est dit dans la première épître de saint Jean, ch. II (v. 14) : *Je vous écris, ô vous, jeunes gens, que vous êtes forts, et que le Verbe de Dieu demeure en vous, et que vous avez vaincu le Méchant*. Et c'est pourquoi le caractère de la confirmation est le signe distinctif, non pas des infidèles par rapport aux fidèles, mais de ceux qui sont, spirituellement, des hommes faits, par rapport à ceux à qui il est dit (dans la première épître de saint Pierre, ch. II, v. 2) : comme

des enfants nouveaux-nés ». — On aura remarqué les précisions nouvelles apportées par cet *ad primum* à ce qui constitue l'objet propre et le rôle distinctif de la confirmation dans l'économie des sacrements, notamment par rapport au baptême. Nous avons voulu, comme pour le corps de l'article, reproduire dans leur texte latin ces admirables précisions du saint Docteur.

L'*ad secundum* complète encore ces précisions si importantes : « Tous les sacrements sont de certaines protestations de la foi ». Et, à ce titre, tous ceux qui approchent des sacrements deviennent, par le fait même, des confesseurs de la foi. C'est pour qu'ils puissent accomplir cette confession ou cette protestation de la foi, qu'ils reçoivent la puissance spirituelle qui constitue le caractère du baptême. « De même donc que le baptisé reçoit la puissance spirituelle pour protester la foi par la réception des autres sacrements; de même le confirmé reçoit la puissance de professer publiquement la foi par ses paroles, comme d'office : *ita confirmatus accipit potestatem publice fidem Christi verbis profitendi, quasi ex officio* ». — On voit, par là, combien nécessaire sera, en temps de persécution ou même simplement d'indifférence pour ne pas dire d'antipathie assez répandue dans le monde, la mise à profit du sacrement de confirmation et du caractère qu'il imprime. — Nous voyons aussi, par cet *ad secundum*, que la puissance « passive » du baptême et de la confirmation, opposée à la puissance « active », qui est celle de l'Ordre, doit s'entendre en un sens qui n'exclut pas l'action mais, au contraire, l'implique excellemment. Le baptisé et le confirmé doivent agir, en vertu ou en raison du caractère sacramentel qu'ils portent en eux : l'un, pour pratiquer la vie chrétienne, notamment dans la réception des autres sacrements; l'autre, pour défendre et confesser hautement tout ce qui a trait à cette vie, quels que puissent être les ennemis du dehors qui s'y attaquent.

L'*ad tertium* déclare que « les sacrements de l'ancienne loi sont dits *justice de la chair*, comme on le voit par l'Épître *aux Hébreux*, ch. IX (v. 10); et cela, parce que, intérieurement, ils ne produisaient rien. C'est pour cela que dans la circoncision

était imprimé un caractère », ou un signe distinctif, « seulement dans le corps, et non pas dans l'âme. Mais, dans la confirmation, avec le caractère » ou le signe « corporel, est imprimé en même temps un caractère spirituel ; parce qu'elle est un sacrement de la loi nouvelle ».

Le sacrement de confirmation produit un caractère dans l'âme. Ce caractère est un peu de même nature que celui du baptême, si on les compare tous deux au caractère qu'imprime le sacrement de l'Ordre. A ce titre, on les dit « passifs », tandis que celui de l'Ordre est dit « actif ». Et cela signifie que le caractère de l'Ordre est ordonné *ad tradendum divina*, à conférer les choses saintes ou plutôt les signes de choses saintes que sont les sacrements ; tandis que le caractère du baptême et celui de la confirmation sont ordonnés à recevoir ces signes de choses saintes conférés par les ministres ayant le caractère du sacrement de l'Ordre. Mais, si l'on appelle « passifs » les caractères du baptême et de la confirmation, ce n'est point pour en exclure toute action. Bien au contraire. Ils sont ordonnés, l'un et l'autre, à produire des actes, et des actes de la plus haute valeur. Ils ont trait, tous deux, à la pratique de la vie chrétienne. Par le caractère du baptême, l'homme est appelé à mener la vie du chrétien. Il est mis en droit des privilèges du chrétien, pouvant participer à tous les actes qui sont les actes du chrétien, notamment aux actes rituels ou liturgiques dans l'ordre de la participation aux sacrements. Par le caractère de la confirmation, l'homme est constitué parfait chrétien. Il acquiert le droit, le pouvoir d'accomplir d'office les actes qui sont le propre du chrétien parfait, du chrétien viril, de celui qui est enrôlé dans la milice du Christ, non plus simplement pour tenir contre les ennemis intérieurs de sa vie chrétienne, mais pour affronter hardiment les ennemis du dehors, ceux qui, parmi les hommes, s'attaquent à sa foi. Il a mission de la confesser, de ne pas la déserter, de ne pas abandonner la pratique de sa vie chrétienne, la réception des sacrements, faudrait-il pour cela s'exposer à perdre la vie du corps en luttant contre les ennemis de l'âme. — Le caractère du sacrement de

confirmation est distinct du caractère du sacrement de baptême. Il s'y surajoute en quelque sorte et le parfait dans l'ordre de la vie chrétienne. Faut-il en conclure qu'il le présuppose de toute nécessité et qu'il ne saurait exister sans lui. C'est ce que nous devons maintenant considérer; et tel est l'objet de l'article qui suit.

Article VI.

Si le caractère de la confirmation présuppose de toute nécessité le caractère baptismal?

Trois objections veulent prouver que « le caractère de la confirmation ne présuppose pas de toute nécessité le caractère baptismal ». — La première arguë de ce que « le caractère de la confirmation est ordonné à confesser publiquement la foi du Christ : *ordinatur ad confitendum publice fidem Christi.* Or, il en est beaucoup qui même avant le baptême, ont confessé publiquement la foi du Christ, répandant leur sang pour la foi. Donc le caractère de la confirmation ne présuppose pas le caractère baptismal ». — La seconde objection fait observer que « nous ne lisons pas, des Apôtres, qu'ils aient été baptisés; alors surtout qu'il est dit, en saint Jean, ch. IV (v. 2), que *le Christ lui-même ne baptisait pas, mais ses disciples.* Et, cependant, après ils furent confirmés par la venue de l'Esprit-Saint (*Actes*, ch. II, v. 2 et suiv.). Donc, pareillement, les autres aussi peuvent être confirmés avant d'être baptisés ». — La troisième objection en appelle à ce qu' « il est dit, dans les *Actes*, ch. X (v. 44 et suiv.), que, *Pierre parlant encore, l'Esprit-Saint tomba sur ceux qui écoutaient la parole et on les entendit parlant les langues;* et après il a ajouté que Pierre *ordonna qu'ils fussent baptisés.* Donc, pour la même raison, d'autres peuvent être confirmés avant d'être baptisés ».

L'argument *sed contra* apporte un texte de « Raban » Maur, « dans son livre *De l'institution des clercs* (liv. I, ch. XXX) », où il est « dit : *En dernier lieu, par l'imposition de la main, le Paraclet est donné, par le souverain prêtre, au baptisé, afin que*

celui-ci soit fortifié par l'Esprit-Saint, à l'effet de prêcher » ou de confesser la foi.

Au corps de l'article, saint Thomas déclare que « le caractère de la confirmation, de toute nécessité, présuppose le caractère baptismal : de telle sorte que si quelqu'un, n'étant pas baptisé, était confirmé, il ne recevrait rien, mais il faudrait de nouveau le confirmer après le baptême. La raison en est que la confirmation est au baptême ce que la croissance est à la naissance, ainsi qu'on le voit par ce qui a été dit plus haut (art. 1; q. 65, art. 1). Or, il est manifeste que nul ne peut être promu à l'âge parfait, à moins d'être né auparavant. Et, pareillement, à moins qu'un sujet n'ait été d'abord baptisé, il ne peut pas recevoir le sacrement de confirmation ». La démonstration est péremptoire. Elle est une application nouvelle de la riche doctrine exposée dans l'article premier de la question 65, et rappelée au début de la question présente, qui fonde la divine économie de notre vie spirituelle chrétienne sur la ressemblance de cette vie spirituelle et de son organisme avec l'organisme ou l'économie de notre vie corporelle sensible. Quelque bien qu'on puisse dire de ce merveilleux exposé, que nous devons au génie de saint Thomas, nous n'en épuiserons jamais la divine harmonie.

L'*ad primum* répond que « la vertu divine n'est point liée aux sacrements. Il suit de là qu'il peut être conféré à l'homme la force spirituelle pour confesser publiquement la foi du Christ, sans le sacrement de confirmation; comme aussi l'homme peut obtenir la rémission des péchés, sans le baptême. Toutefois, de même que nul n'obtient l'effet du baptême sans le vœu du baptême, de même nul n'obtient l'effet de la confirmation, sans le vœu de la confirmation. Et ce vœu de la confirmation est possible, même avant la réception du baptême ». Dans ce cas, l'effet du sacrement de confirmation est obtenu, en ce qui est de la grâce du sacrement; mais parce que le sacrement ne saurait être reçu avant le sacrement de baptême, et que le caractère n'est jamais imprimé sans le sacrement, il s'ensuit que, dans les cas dont il s'agit, le caractère de la confirmation n'était pas imprimé dans l'âme.

L'*ad secundum* déclare que « comme le dit saint Augustin (ép. CCLXV, ou CVII, *à Séleuciane*), par cela que le Seigneur dit, en saint Jean, ch. XIII (v. 10) : *Celui qui a pris son bain n'a besoin que de laver les pieds, — nous entendons que Pierre et les autres disciples du Christ furent baptisés, soit du baptême de Jean, comme quelques-uns le disent, soit, et cela est plus croyable, du baptême du Christ. Comment aurait-Il refusé d'administrer le baptême, Celui qui voulait avoir des serviteurs par qui Il baptiserait les autres* ». Ainsi, pour saint Augustin, et, manifestement, saint Thomas accepte son sentiment, les Apôtres furent baptisés par le Christ, très probablement au moment même où, après son baptême, Il leur confia d'administrer déja en Judée le baptême nouveau désormais institué, comme nous l'avons vu à l'article 2.

L'*ad tertium* dit que « ceux qui entendaient la prédication de Pierre reçurent l'effet de la confirmation miraculeusement », ou par une action extraordinaire de Dieu, dont la vertu n'est pas liée aux sacrements ; « toutefois, ils ne reçurent pas le sacrement de confirmation » ; ni, non plus, par conséquent, le caractère que ce sacrement imprime. « Or », à cela il n'y a aucune difficulté ; parce que « il a été dit (*ad 1^um^* ; et art. 2, *ad 1^um^* ; art. 4, *ad 1^um^*), que l'effet de la confirmation peut être conféré à quelqu'un avant le baptême ; mais non le sacrement de confirmation. De même, en effet, que l'effet de la confirmation, qui est la force spirituelle — *robur spirituale*, — présuppose l'effet du baptême, qui est la justification ; de même le sacrement de confirmation présuppose le sacrement de baptême » ; et, par suite, le caractère du baptême est présupposé au caractère de la confirmation : ce dernier ne peut pas être où le premier n'est pas.

Ainsi, pour le cas des auditeurs de Pierre dont parlait l'objection, bien que l'effet de la confirmation ait été produit miraculeusement par Dieu, sans le sacrement, le caractère ne fut pas imprimé. Faut-il dire la même chose pour les Apôtres dont il était question à l'objection précédente ? Il le semblerait, puisque nous voyons, par l'*ad tertium*, que les auditeurs de Pierre confirmés *miraculeusement* ne reçurent pas, à propre-

ment parler, le *sacrement* de confirmation, et que, plus haut (art. 2, *ad 1^um^*), saint Thomas a assimilé ces sortes de *confirmations miraculeuses* à celle que les Apôtres avaient reçue, le jour de la Pentecôte. Cependant, comme saint Thomas, ici, voulant exclure l'objection deuxième, au lieu de l'exclure, comme il le fait pour la première et la troisième, en expliquant comment les Apôtres auraient pu recevoir l'effet de la confirmation, même sans le sacrement de baptême, se réfère plutôt à la tradition qui les fait baptiser par Notre-Seigneur, il semble que saint Thomas veut qu'ils aient reçu le sacrement de confirmation et le caractère de ce sacrement, bien que sous une autre forme sensible que celle du sacrement ordinaire. D'autant que leur cas n'est pas le même que celui des auditeurs de Pierre *non encore baptisés*, d'où saint Thomas semble tirer la raison que la confirmation miraculeuse qu'ils reçurent ou plutôt l'effet de la confirmation miraculeusement reçu, n'avait pas chez eux et ne pouvait pas avoir ce qui est le propre du sacrement de confirmation sous sa raison de sacrement. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs d'assimiler l'effet miraculeux dont il est question ici à l'*ad tertium*, avec la confirmation miraculeuse dont il était parlé à l'*ad 1^um^* de l'article 2, où, venant après le baptême, elle pouvait avoir la raison de sacrement, bien que sous une autre forme sensible que la forme sensible ordinaire, comme il a été dit pour les Apôtres.

La confirmation imprime un caractère dans l'âme; mais ce caractère présuppose de toute nécessité le caractère baptismal : de telle sorte que si ce dernier n'était d'abord dans l'âme, celui de la confirmation ne pourrait absolument pas être reçu. — Outre cet effet du sacrement de confirmation, appelé, plus haut, par saint Thomas, dans la question de l'efficacité des sacrements en général, effet secondaire, il en est un autre, appelé par saint Thomas effet principal, dont il faut maintenant nous enquérir. Il s'agit de la grâce, de la grâce au sens le plus formel du mot. Saint Thomas se demande si par le sacrement de confirmation est conférée la grâce sanctifiante. C'est l'objet de l'article qui suit.

Article VII.

Si par ce sacrement est conférée la grâce sanctifiante ?

Trois objections veulent prouver que « par ce sacrement, la grâce sanctifiante n'est pas conférée ». — La première dit que « la grâce sanctifiante est ordonnée contre la coulpe. Or, ce sacrement, ainsi qu'il a été dit (art. 6), n'est donné qu'aux baptisés, qui sont purifiés de la faute. Donc, par ce sacrement, la grâce sanctifiante n'est pas conférée ». — La seconde objection fait observer que « les pécheurs ont le plus besoin de la grâce sanctifiante, par laquelle seule ils peuvent être justifiés. Si donc, par ce sacrement, la grâce sanctifiante est conférée, il semble qu'il devrait être donné aux hommes qui sont dans le péché ». — La troisième objection, d'un intérêt tout spécial pour la question de la grâce sacramentelle, déclare que « la grâce sanctifiante ne se diversifie pas en plusieurs espèces, étant ordonnée à un seul effet », qui est de rendre l'âme agréable à Dieu. « Or, deux formes de même espèce ne peuvent pas être dans un même sujet. Puis donc que la grâce sanctifiante est conférée à l'homme par le baptême, il semble que par le sacrement de confirmation, qui n'est donné qu'au baptisé, la grâce sanctifiante n'est pas conférée ».

L'argument *sed contra* est le texte du pape Melchiade » (aux Évêques espagnols), où il est « dit : *L'Esprit-Saint, dans le baptême donne la plénitude pour l'innocence ; dans la confirmation, Il apporte l'accroissement pour la grâce* ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « dans ce sacrement, comme il a été dit (art. 1, 4 ; q. 65, art. 1), est donné au baptisé l'Esprit-Saint pour la force ; comme il fut donné aux Apôtres le jour de la Pentecôte, ainsi qu'on le lit, au livre des *Actes*, ch. II (v. 2 et suiv.) ; et comme il était donné aux baptisés par l'imposition de la main des Apôtres, ainsi qu'il est dit, dans les *Actes*, ch. VIII (v. 17). Or, il a été montré, dans la Première Partie (q. 43, art. 3), que la mission

ou la donation de l'Esprit-Saint ne se fait qu'avec la grâce sanctifiante. Il suit de là qu'il est manifeste que la grâce sanctifiante est conférée dans ce sacrement ».

L'*ad primum* accorde que « la grâce sanctifiante remet la coulpe; mais elle a aussi d'autres effets, puisqu'elle suffit à promouvoir l'homme par tous les degrés jusqu'à la vie éternelle ». Son efficacité s'étend à toutes les modalités qui peuvent affecter une vie humaine sur cette terre après la chute avec tous les besoins que cette vie humaine comporte dans le grand œuvre qu'est maintenant pour nous la conquête de Dieu. « De là vient, ainsi qu'il fut dit à saint Paul, comme nous le lisons dans la seconde épître *aux Corinthiens*, ch. XII (v. 9) : *Ma grâce te suffit;* et lui-même dit, de lui, dans la première épître *aux Corinthiens*, ch. XV (v. 10) : *Par la grâce de Dieu, je suis ce que je suis.* C'est pour cela que la grâce sanctifiante n'est pas seulement donnée pour la rémission de la coulpe », ce qui est le propre de la grâce dans le baptême; « mais aussi pour l'augmentation et l'affermissement de la justice », ce qui est le propre de la grâce de la confirmation. Saint Thomas ajoute, en effet : « Et c'est ainsi qu'elle est conférée dans ce sacrement ». On se demandera, après cet *ad primum*, comment on a pu douter un instant que la grâce sacramentelle soit du même ordre que la grâce sanctifiante. C'est la grâce sanctifiante, selon qu'elle est exigée dans la vie chrétienne, qui est la vie spirituelle, divine, de l'homme, restaurée dans le Christ, avec, comme autant de degrés spécifiques différents, toutes les modalités de perfection que requiert, successivement et graduellement, cette restauration graduée de la vie spirituelle, divine, de l'homme dans le Christ.

L'*ad secundum* répond, dans le sens que nous venons de préciser, que « comme on le voit par le nom lui-même » du sacrement de confirmation, « ce sacrement est donné pour *confirmer* ce qu'il aura trouvé d'abord. Et c'est pourquoi il ne doit pas être donné à ceux qui n'ont pas la grâce. C'est pour cela que comme il n'est pas donné aux non baptisés, il ne doit pas être donné, non plus, aux pécheurs, à moins qu'ils n'aient été rétablis dans la grâce par la pénitence. Aussi bien

est-il dit, dans un concile d'Orléans (can. III) : *Qu'ils viennent à jeun à la confirmation, qu'ils soient avertis de faire d'abord leur confession, afin qu'étant purs ils soient à même de recevoir l'Esprit-Saint.* Et, dans ce cas, par ce sacrement de confirmation, l'effet de la pénitence est perfectionné, comme aussi celui du baptême : c'est qu'en effet, par la grâce conférée dans ce sacrement le pénitent obtient une plus pleine rémission du péché. — Il y a aussi », ajoute saint Thomas, « qu'un adulte, s'il est dans le péché sans en avoir conscience, ou même s'il approche n'étant point parfaitement contrit, reçoit la rémission des péchés par la grâce conférée dans ce sacrement ». — De soi, la confirmation n'est pas ordonnée à produire la grâce dans l'âme qui ne l'aurait pas; elle est destinée à parfaire la grâce qu'elle y trouve, qu'elle doit y trouver déjà, qu'il s'agisse de la première grâce reçue par le baptême et non perdue depuis, ou qu'il s'agisse de la grâce recouvrée par le sacrement de pénitence. Comme cependant la vertu de ce sacrement est de soi efficace à produire la grâce par mode d'augmentation, si le sujet qui approche est de bonne foi, le sacrement portera avec lui la grâce sanctifiante préalable qui devrait régulièrement se trouver déjà dans l'âme en vertu du baptême ou en vertu de la pénitence.

L'*ad tertium* est lui aussi, comme l'*ad primum*, et peut-être plus encore, d'une importance souveraine pour avoir la pensée de saint Thomas sur la vraie nature de la grâce sacramentelle mise en regard de la grâce sanctifiante. Nous avions déjà fait allusion à la doctrine de saint Thomas dans cet *ad tertium*, quand nous traitions *ex professo*, avec le saint Docteur, de la grâce surnaturelle, q. 62, art. 2. Saint Thomas lui-même renvoie ici à la doctrine exposée dans la question que nous venons de citer. « Comme il a été dit, rappelle-t-il, la grâce sacramentelle ajoute à la grâce sanctifiante prise communément quelque chose qui produit un effet spécial, à quoi, du reste, le sacrement est ordonné. Si donc la grâce conférée dans ce sacrement est considérée quant à ce qu'il y a de commun dans la grâce », dans toute grâce sanctifiante, de ce chef, par ce sacrement n'est pas conférée quelque autre grâce que par le

baptême; mais celle qui existait d'abord est augmentée. Que si on la considère quant à ce quelque chose de spécial qui est surajouté » et qui est la grâce propre de ce sacrement, « alors elle n'est pas de même espèce avec la grâce du baptême ». C'est une autre grâce, une grâce nouvelle, que le sacrement apporte et qui s'ajoute à la grâce du baptême. La grâce du baptême était une grâce de régénération ou de *renaissance* à la vie spirituelle divine. La grâce de la confirmation est une grâce de *croissance* dans cette vie, faisant qu'on passe, dans cette vie, de l'état ou de l'âge d'enfant nouveau-né, à l'état ou à l'âge d'homme parfait.

La question du caractère et de la grâce avait trait à ce qui regarde l'effet du sacrement de confirmation. Nous devons maintenant considérer ce qui a trait aux sujets qui le reçoivent. Et, là-dessus, saint Thomas se demande deux choses : premièrement, quels sont ceux qui doivent recevoir le sacrement de confirmation; secondement, sur quelle partie du corps ils doivent le recevoir. — Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article VIII.

Si ce sacrement doit être donné à tous?

Quatre objections veulent prouver que « ce sacrement ne doit pas être donné à tous ». — La première fait observer que « ce sacrement est donné en vue d'une certaine excellence, ainsi qu'il a été dit (art. 2, *ad 2um*; q. 65, art. 3, 4). Or, ce qui a trait à l'excellence ne convient pas à tous »; et le nom même l'indique; car *exceller*, c'est émerger au-dessus de l'ordinaire. « Donc ce sacrement ne doit pas être donné à tous ». — La seconde objection dit que « par ce sacrement, un sujet se trouve conduit spirituellement à l'âge parfait. Or, l'âge parfait répugne à l'âge de l'enfance. Donc, à tout le moins, ce sacrement ne doit pas être donné aux enfants ». — La troi-

sième objection déclare que « comme le dit le pape Melchiade (ép. *aux Évêques espagnols*), *après le baptême nous sommes confirmés en vue du combat*. Or, il ne convient pas aux femmes de combattre, en raison de la fragilité de leur sexe. Donc, aux femmes, non plus, ce sacrement ne doit pas être donné ». — La quatrième objection apporte un autre texte où (dans la même lettre) « le pape Melchiade dit : *Bien qu'à ceux qui doivent passer tout de suite* » de vie à trépas, « *les bienfaits de la régénération* » par le baptême « *suffisent ; cependant, à ceux qui doivent vaincre, les bienfaits de la confirmation sont nécessaires. La confirmation arme et instruit ceux qui sont réservés aux luttes et aux combats de ce monde. Quant à celui qui après le baptême sera arrivé à la mort sans tache avec l'innocence acquise, il est confirmé par la mort ; car, désormais, il ne peut plus pécher après la mort.* Donc à ceux qui doivent mourir tout de suite, ce sacrement ne doit pas être donné » : il n'a pas d'objet, ou de raison d'être. « Et, par suite, il ne doit pas être donné à tous ».

L'argument *sed contra* en appelle à ce qu'« il est dit, dans les *Actes*, ch. II (v. 2), que l'Esprit-Saint venant du ciel *remplit toute la maison*, par laquelle est signifiée l'Église ; et, ensuite, il est ajouté (v. 4), qu'*ils furent tous remplis de l'Esprit-Saint*. D'autre part, ce sacrement est donné à l'effet de procurer cette plénitude » de l'Esprit-Saint. « Donc il doit être donné à tous ceux qui sont dans l'Église ». On aura remarqué l'à-propos des deux textes choisis dans cet argument *sed contra*, et la belle application mystique, d'où est inférée la conclusion qui va être celle de l'article.

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit plus haut (art. 1), par ce sacrement l'homme est promu à l'âge parfait. Or », déclare saint Thomas, « ceci est de l'intention de la nature, que tous ceux qui naissent corporellement parviennent à l'âge parfait » : s'il en est qui n'y parviennent pas, c'est parce que quelquefois ils en sont empêchés par la corruptibilité du corps, qui le fait mourir avant l'âge. Combien plus est-il de l'intention de Dieu, que toutes choses soient amenées à la perfection ; puisque aussi bien, c'est à son

imitation que la nature participe l'intention que nous venons de dire; « et de là vient qu'il est dit, dans le *Deutéronome*, ch. XXXII (v. 4) : *Les œuvres de Dieu sont parfaites*. D'autre part, l'âme à laquelle conviennent la nativité spirituelle et la perfection spirituelle de l'âge, est immortelle : et elle peut, comme au temps de la vieillesse » du corps « obtenir la naissance spirituelle, de même à l'âge de jeunesse ou d'enfance du corps obtenir l'âge parfait; car ces sortes d'âges corporels ne préjudicient point à l'âme. Il suit de là que ce sacrement peut être donné à tous ». La raison apportée par saint Thomas dans ce corps d'article, met en très vive lumière, non pas seulement la possibilité ou la faculté et le droit pour tous de recevoir le sacrement de confirmation, mais encore l'espèce de nécessité qu'il y a, pour tous, de le recevoir, et la faute que l'on commet, si, pour soi ou pour les autres, on est responsable du fait que le sacrement n'est pas reçu. Dieu, en effet, pas plus que la nature qui tient de Lui, dans son ordre, le même mouvement intentionnel, ne saurait amener un être humain à la vie spirituelle surnaturelle, sans se proposer, par le fait même, de l'amener à la perfection de cette vie. Et puisque c'est la confirmation qui est le sacrement de cette perfection, il en résulte de toute nécessité que Dieu veut la confirmation de tous les baptisés, non moins, et, en quelque manière, plus encore qu'Il ne veut le baptême de tous les hommes. C'est donc aller contre l'intention divine, que de s'opposer indûment à la réception de ce sacrement; comme c'est résister à l'ordre de la nature, que d'arrêter, par sa faute, le cours normal d'un être vivant devant aboutir à sa perfection.

L'*ad primum* accorde que « ce sacrement est donné en vue d'une certaine excellence, mais non pas d'un homme à un autre homme, comme le sacrement de l'Ordre, mais d'un homme dans son rapport à lui-même; comme le même homme, devenu homme parfait, a un rapport d'excellence à lui-même quand il était enfant ».

L'*ad secundum* répond que « comme il a été dit (au corps de l'article), l'âge du corps ne préjudicie point à l'âme. Il suit de là que même dans l'âge de l'enfance l'homme peut obtenir

la perfection de l'âge spirituel ; dont il est dit, au livre de la *Sagesse*, ch. IV (v. 8) : *La vieillesse vénérable n'est point à un âge prolongé, ni elle ne se compte par le nombre des années.* De là vient que beaucoup, dans l'âge de l'enfance, en raison de la force de l'Esprit-Saint qu'ils avaient reçue, ont combattu », à l'époque des persécutions, « fortement » ou courageusement « pour le Christ, jusqu'à l'effusion de leur sang ». Cette remarque finale de saint Thomas nous montre que l'âge de l'enfance ne s'entend pas ici précisément de l'enfance antérieure à l'usage de la raison, mais de l'âge qui s'étend jusqu'à l'adolescence. Cependant, même s'il s'agit de l'enfance dans son tout premier âge et avant l'usage de la raison, il n'y aurait pas d'impossibilité à recevoir le sacrement de la confirmation. Dans son Commentaire sur les *Sentences*, liv. IV, dist. 7, q. 3, art. 2, q^{la} 2, saint Thomas dit, à l'argument *sed contra*, que « la grâce baptismale est la disposition immédiate à la grâce de la confirmation. Et, puisque le baptême est conféré aux enfants », même avant l'âge de raison et aussitôt après leur naissance, « il s'ensuit que la confirmation » peut et même « doit être donnée aux enfants », surtout s'ils étaient en danger de mort. Au corps de la réponse principale, le Saint Docteur disait, en vue d'une objection qui voulait faire une parité entre le sacrement de l'Ordre, non conféré aux enfants, et le sacrement de la confirmation : « la perfection qui est conférée dans l'Ordre et celle qui est conférée dans la confirmation diffèrent en ceci, que la perfection de l'Ordre est pour dispenser » ou distribuer « quelque chose, tandis que la perfection de la confirmation est pour tenir fermement en soi-même. Or, pour que la dispensation d'une chose soit confiée à quelqu'un, il est requis qu'une certaine idonéité préexiste en celui qui reçoit ce pouvoir de dispenser, en raison du péril qui pourrait résulter d'une dispensation mauvaise ; et c'est pourquoi la perfection de l'Ordre n'est point donnée aux enfants. Mais la perfection qui fait que quelqu'un est rendu parfait en lui-même ne préexige pas une autre perfection ; c'est par cette perfection elle-même que le sujet est rendu idoine. Il n'y a pas, non plus, de danger qui puisse s'ensuivre. Et c'est pourquoi la confirma-

tion peut être donnée à l'enfant ; et lui est donnée à propos : car l'âge de l'enfance ne comporte pas la fiction » ou l'intention perverse « qui empêche l'effet du sacrement au moment où on le confère. D'où il suit que s'il ne convient pas alors à l'enfant de confesser la foi ou de combattre pour elle, il est certain toutefois qu'il reçoit pleinement l'effet du sacrement, par lequel il sera idoine au combat et à la confession de la foi, quand il arrivera à l'âge parfait, à moins que par le péché il ne perde la grâce qu'il avait reçue ».

L'*ad tertium* est tout entier formé de deux très beaux textes tirés de saint Jean Chrysostome. Il répond à l'objection qui voulait refuser aux femmes le bénéfice de la confirmation. « Comme le dit saint Jean Chrysostome dans l'homélie (première) sur les *Machabées* : *Pour les combats, dans le monde, on requiert la dignité de l'âge, de la stature, de la race ; et c'est pourquoi l'accès n'en est point donné aux esclaves, aux femmes, aux vieillards et aux enfants ; mais pour les combats* » spirituels et « *célestes* » ou en vue du ciel, « *le stade demeure ouvert, avec faculté indistincte d'y entrer, à toute personne, à tout âge, à tout sexe.* Et, dans l'homélie *sur la milice spirituelle*, il dit : *Auprès de Dieu, même le sexe féminin combat : beaucoup de femmes, en effet, ont mené le combat spirituel d'une âme virile. Il en est qui, par la vertu de l'homme intérieur, ont égalé les hommes dans les combats des martyrs ; il en est même qui ont été plus fortes que les hommes* ».

L'*ad quartum* rappelle que « comme il a été dit (au corps de l'article), l'âme, à laquelle convient l'âge spirituel, est immortelle. Et c'est pourquoi », même « aux mourants, ce sacrement doit être donné, afin que dans la résurrection ils apparaissent parfaits » dans l'ordre de leur vie spirituelle, « selon cette parole de l'Épître *aux Éphésiens*, ch. IV (v. 13) : Jusqu'à ce que nous arrivions à l'homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ. Et, aussi bien, Hugues de Saint-Victor dit (*Des sacrements*, liv. II, part. VII, ch. 3) : *Ce serait tout à fait périlleux, s'il arrivait d'émigrer de cette vie sans la confirmation* : non que ce fût la damnation, à moins qu'il y eût eu mépris ; mais parce qu'on souffrirait le dommage de la perfection. Aussi,

même les enfants qui décèdent confirmés obtiennent une plus grande gloire, comme, du reste, ici, ils obtiennent une plus grande grâce ». Et nous voyons, par là, que, dans la *Somme*, saint Thomas enseigne la même doctrine que nous lisions de lui tout à l'heure dans le Commentaire sur les *Sentences*. — Le saint Docteur ajoute que « le texte cité dans l'objection s'entend quant à ceci, que, pour ceux qui vont mourir, ce sacrement n'est pas nécessaire en vue du péril qu'entraînerait un combat à soutenir dans la vie présente ».

Tout baptisé, du seul fait qu'il est baptisé, est apte à recevoir le sacrement de confirmation. Il est même à souhaiter qu'il le reçoive le plus tôt possible; et, dans la mesure où les circonstances le permettent, il faudrait, avec le plus grand soin, veiller à ce que pas un être baptisé quitte cette vie sans avoir reçu le sacrement de confirmation : il y va de sa perfection dans le ciel pour toute l'éternité.

Tout être baptisé peut et doit être confirmé selon que les possibilités le permettent, surtout en raison du ministre spécial que ce sacrement requiert et dont nous allons parler bientôt. — Mais, toujours au sujet de ceux qui reçoivent ce sacrement, une nouvelle question se pose. En quelle partie de leur corps doivent-ils le recevoir. Très spécialement, il s'agit de savoir si c'est bien sur le front que ce sacrement doit être conféré. Saint Thomas va nous répondre à l'article qui suit.

Article IX.

Si ce sacrement doit être conféré à l'homme sur le front?

Trois objections veulent prouver que « ce sacrement ne doit pas être conféré à l'homme sur le front ». — La première arguë de ce que « ce sacrement doit parfaire le baptême, comme il a été dit (q. 65, art. 3, 4). Or, le sacrement de baptême est conféré à l'homme sur tout le corps », quand le baptême se

donne par immersion. « Donc ce sacrement ne doit pas être conféré seulement sur le front ». — La seconde objection en appelle à ce que « ce sacrement est donné pour la force spirituelle, ainsi qu'il a été dit plus haut (art. 1, 2, 4; q. 65, art. 1). Or, la force spirituelle consiste surtout » et se trouve « dans le cœur. Donc ce sacrement doit être conféré sur le cœur plutôt que sur le front ». — La troisième objection dit que « ce sacrement est donné à l'homme pour qu'il confesse librement la foi du Christ. Or, *c'est par la bouche que se fait la confession en vue du salut*, comme il est dit *aux Romains*, ch. x (v. 10). Donc ce sacrement doit être conféré sur la bouche plutôt que sur le front ».

L'argument *sed contra* est un texte de « Raban » Maur, « dans le livre *De l'institution des clercs* » (liv. I, ch. xxx), où il est « dit : *Le baptisé est marqué du chrême sur le sommet de la tête par le prêtre; et, par le pontife, sur le front* ».

Au corps de l'article, saint Thomas commence par rappeler, en le précisant, selon sa coutume, dans une formule qui la condense et l'intensifie, tout ce qu'il avait exposé jusqu'ici au sujet de la confirmation. « Comme il a été dit plus haut (art. 1, 4), dans ce sacrement, l'homme reçoit l'Esprit-Saint pour la force du combat spirituel, afin de confesser avec courage la foi du Christ, même parmi les adversaires de cette foi: *in hoc sacramento homo accipit Spiritum Sanctum ad robur spiritualis pugnæ, ut fortiter, etiam inter adversarios fidei, fidem Christi confiteatur*. Aussi bien est-ce à propos qu'il est marqué, avec le chrême, du signe de la croix, sur le front; pour deux raisons. D'abord, parce qu'il a pour insigne le signe de la croix, comme le soldat le signe de son chef, signe qui doit être évident et manifeste. Or, de toutes les parties du corps humain celle qui est le plus manifeste est le front, qui, presque jamais, n'est couvert. Et c'est pourquoi le confirmé est oint du chrême sur le front, afin qu'il se montre à découvert comme étant chrétien; c'est ainsi que les Apôtres, après avoir reçu l'Esprit-Saint, se montrèrent à découvert, eux qui auparavant se tenaient cachés dans le Cénacle (*Actes*, ch. 1, v. 13; ch. II). Secondement, parce que l'homme se trouve empêché de confes-

ser librement le nom du Christ, en raison de deux choses : la crainte et la honte. Or, le signe de l'une et de l'autre de ces deux choses apparaît surtout sur le front, à cause du voisinage de l'imagination et parce que les esprits » (ce que Bossuet appelle les esprits vitaux) « du cœur montent directement au front; ce qui fait que *ceux qui éprouvent la honte rougissent et ceux qui ont peur pâlissent*, ainsi qu'il est dit au livre IV de l'*Éthique* (ch. IX, n. 2; de S. Th., leç. 17). Et c'est pourquoi le confirmé est marqué du chrême au front, afin qu'il n'omette point de confesser le nom du Christ par peur ou par honte ».

L'*ad primum* dit que « par le baptême, nous sommes régénérés à la vie spirituelle, qui regarde tout l'homme. Mais, dans la confirmation, nous sommes fortifiés pour le combat ; et le signe de cette milice doit être porté sur le front, comme en la partie la plus en vue ».

L'*ad secundum* accorde que « le principe de la force est dans le cœur; mais le signe apparaît sur le front; aussi bien est-il dit, dans Ézéchiel, ch. III (v. 8) : *Voici, je t'ai donné un front plus dur que leur front à eux.* Et voilà pourquoi », ajoute saint Thomas, en une remarque délicieuse, « le sacrement de l'Eucharistie, par lequel l'homme est confirmé » ou affermi et fortifié en lui-même, « appartient » ou va « au cœur; selon cette parole du psaume (CIII, v. 15) : *le pain confirme* » fortifie « *le cœur de l'homme.* Mais le sacrement de confirmation est requis comme signe de force par rapport aux autres. Et c'est pourquoi on le donne sur le front ».

L'*ad tertium* fait remarquer que « ce sacrement est donné pour confesser librement » la foi du Christ, « non pour la confession pure et simple; car cela se fait aussi dans le baptême. Et voilà pourquoi il ne doit pas être donné sur la bouche, mais sur le front, où apparaissent les signes des passions qui empêchent la libre confession de la foi ».

Nous avons vu la nature du sacrement de confirmation et sa raison d'être dans l'économie des sacrements de la loi nouvelle. Nous avons justifié sa matière et sa forme; et déterminé ce qui avait trait aux sujets qui doivent le recevoir. Il nous faut

maintenant considérer ce qui a trait au ministre du sacrement. Et, là-dessus, saint Thomas examine deux choses : d'abord, ce qu'on pourrait appeler, comme le faisait saint Thomas lui-même dans le traité du baptême, la question du suppléant ou de l'aide du ministre ; puis, la question du ministre lui-même. Le premier point va faire l'objet de l'article qui suit.

Article X.

Si celui qui est confirmé doit être tenu par un autre ?

C'est, on le voit, la question du parrain, qui se pose ici, comme elle s'était posée au sujet du baptême. — Trois objections veulent prouver que « celui qui est confirmé ne doit pas être tenu par un autre ». — La première dit que « ce sacrement n'est pas donné seulement aux enfants ; il est donné aussi aux adultes. Or, les adultes peuvent se tenir tout seuls. Donc il est ridicule qu'ils soient tenus par un autre ». — La seconde objection déclare que « celui qui déjà fait partie de l'Église a libre accès auprès du prince de l'Église qui est l'évêque. Or, ce sacrement, comme il a été dit (art. 6), ne se donne qu'aux baptisés qui sont déjà membres de l'Église. Donc il semble qu'il ne doit pas être présenté par un autre à l'évêque à l'effet de recevoir ce sacrement » : il peut se présenter de lui-même. — La troisième objection arguë de ce que « ce sacrement est donné pour la force spirituelle. Or, la force se manifeste dans les hommes plus que dans les femmes ; selon cette parole des *Proverbes*, chapitre dernier (v. 10) : *Une femme forte, qui la trouvera ?* Donc, à tout le moins il ne faut pas qu'une femme tienne un homme pour la confirmation ».

L'argument *sed contra* cite comme étant du pape Innocent (I) un texte dont la provenance est incertaine, mais qu'on trouve « dans les Décrets, XXX, q. IV (can. *Si quis unus*) : *Si l'un des époux reçoit des fonts sacrés le fils ou la fille de l'autre, ou s'il les tient à la confirmation*, etc. Donc, comme il est requis que quelqu'un lève des fonts baptismaux le baptisé, pareillement

il faut que quelqu'un soit tenu pour recevoir le sacrement de confirmation ».

Au corps de l'article, saint Thomas rappelle que « comme il a été dit (art. 1, 4, 9), ce sacrement est donné à l'homme pour la force du combat spirituel. Or, de même que le nouveau-né a besoin de quelqu'un qui le forme pour ce qui a trait au mode de vivre, selon cette parole de l'Épître *aux Hébreux*, ch. XII (v. 9). *Nous avons eu pour nous former les pères de notre chair, et nous leur obéissions*; de même ceux qui sont enrôlés pour le combat ont besoin d'instructeurs qui les forment en ce qui touche au mode de combattre; et c'est pourquoi, dans les guerres matérielles, sont constitués des chefs et des centurions qui gouvernent les autres. C'est pour cela aussi que celui qui reçoit ce sacrement » de confirmation « est tenu par un autre, comme devant être formé par lui », dans l'ordre du combat spirituel à soutenir contre les ennemis extérieurs de la foi chrétienne. Saint Thomas ajoute une autre raison, disant que « semblablement aussi par ce sacrement est conférée à l'homme la perfection de l'âge spirituel; comme il a été dit (art. 2, 5). Et c'est pourquoi celui qui vient à ce sacrement est soutenu, comme étant encore spirituellement faible et enfant : *ille qui ad hoc sacramentum accedit sustentatur, quasi adhuc spiritualiter imbecillis et puer* ».

L'*ad primum* appuie sur cette dernière raison. « Bien que celui qui est confirmé soit adulte corporellement, il n'est pas encore adulte spirituellement ». Et c'est pourquoi, dans l'ordre de la vie spirituelle chrétienne, on le traite comme un enfant.

L'*ad secundum* accorde que « le baptisé est fait membre de l'Église; mais il n'est pas encore inscrit ou enrôlé dans la milice chrétienne. Et c'est pourquoi, à l'évêque comme chef de l'armée, il doit être présenté par un autre à l'effet d'être enrôlé dans la milice chrétienne. C'est qu'en effet nul ne peut tenir quelque autre pour la confirmation », ou remplir le rôle de parrain, « s'il n'est lui-même déjà confirmé ».

L'ad tertium fait observer que « comme il est dit dans l'Épître *aux Colossiens* (v. 11; cf. *aux Galates*, ch. III, v. 28), *dans le Christ Jésus il n'est point d'homme ou de femme*. Et c'est

pourquoi il n'importe que ce soit un homme ou une femme qui tient un sujet dans la confirmation », remplissant auprès de lui le rôle de parrain. En pratique, cependant, l'Église prescrit, dans son nouveau code (can. 796, § 2), que le parrain soit de même sexe que le confirmé, à moins que dans certains cas particuliers, le ministre du sacrement n'en dispose autrement pour une cause raisonnable. Cette doctrine relative à la nécessité du parrain pour le sacrement de confirmation est exposée dans le Catéchisme du concile de Trente, en conformité parfaite avec l'article que nous venons de lire (*De la confirmation*, n. XII). Et l'on y rappelle que dans ce sacrement comme dans celui du baptême est contractée entre le sujet baptisé et celui ou celle qui joue le rôle de parrain ou de marraine, l'affinité spirituelle, constituant un empêchement de mariage. Le concile de Trente l'avait expressément déclaré (sess. XXIV, ch. 2, *De la réforme du mariage*). Dans son nouveau code, l'Église a maintenu, en la précisant encore, sa législation au sujet du parrain « requis, selon qu'il est possible, en vertu de l'usage le plus ancien, pour le sacrement de confirmation » (cf. *Codex*, liv. III, titre II, ch. IV, can. 793-797).

La question du parrain se rattache, nous l'avons dit, à celle du ministre. Il nous faut maintenant nous enquérir directement du ministre dans le sacrement de confirmation. Et, à ce sujet, saint Thomas se demande si ce privilège appartient exclusivement à l'évêque. Il va nous répondre à l'article qui suit.

ARTICLE XI.

Si seul l'évêque peut conférer ce sacrement?

Trois objections veulent prouver que « ce n'est pas l'évêque seul qui peut conférer ce sacrement ». — La première apporte un texte de « saint Grégoire », qui, « écrivant à l'évêque Janvier (*Registre*, liv. IV, ép. XXVI) dit : *Il nous est parvenu que quelques-uns ont été scandalisés de ce que nous avions prohibé que*

les prêtres touchent avec le chrême ceux qui sont baptisés. Pour nous, nous avons agi selon l'usage antique de notre Église; mais s'il en est qui s'attristent trop de cela, nous concédons que dans les lieux où les évêques manquent, les prêtres aussi doivent toucher au front, avec le chrême, les baptisés. Or, ce qui tient à la nécessité des sacrements ne doit pas être changé, même pour éviter un scandale. Donc il semble qu'il n'est pas de nécessité, pour ce sacrement, qu'il soit conféré par l'évêque ». — La seconde objection dit que « le sacrement de baptême semble être d'une plus grande efficacité que le sacrement de confirmation : par le baptême, en effet, se produit la pleine rémission des péchés, quant à la coulpe et quant à la peine; ce qui n'a pas lieu dans ce sacrement. Or, un simple prêtre peut, d'office, donner le sacrement de baptême; et, en cas de nécessité, n'importe qui, même s'il n'est pas ordonné, peut baptiser. Donc il n'est pas de nécessité, pour ce sacrement, qu'il soit conféré par l'évêque ». — La troisième objection déclare que « le sommet de la tête, où, selon les médecins, se trouve l'organe de la raison » (de la raison particulière, qui s'appelle la cogitative et répond à l'estimative dans les autres animaux) « est plus noble que le front où est l'organe de la vertu imaginative. Or, le simple prêtre peut oindre du chrême les baptisés, sur le sommet de la tête. Donc, à plus forte raison, peut-il les marquer du chrême au front; ce qui appartient à ce sacrement. »

L'argument *sed contra* cite un texte où le pape Eusèbe (310, 311) dit (ép. III *aux évêques de Toscane*) : *Le sacrement de l'imposition de la main doit être tenu en grande vénération, alors qu'il ne peut être accompli que par les prêtres souverains. Au temps des Apôtres eux-mêmes, nous ne lisons pas qu'il ait été réalisé par d'autres que par les Apôtres : et jamais il n'a pu être accompli ni ne doit l'être par d'autres que ceux qui tiennent leur place. Car si on avait la présomption d'agir autrement, qu'on le tienne pour nul et sans effet, et qu'on ne le compte jamais parmi les sacrements de l'Église.* Il est donc de nécessité, pour ce sacrement, qui est appelé *le sacrement de l'imposition de la main*, qu'il soit donné par l'évêque ».

Au corps de l'article, saint Thomas formule un principe de

hiérarchie dans l'action, qui lui permettra de dégager en pleine clarté la conclusion à établir. « En toute œuvre, l'achèvement est réservé à l'art ou à la vertu suprême : c'est ainsi que la préparation de la matière appartient aux ouvriers inférieurs, tandis que le supérieur donne la forme, et celui qui est au-dessus de tous est celui à qui appartient l'usage, qui est la fin des œuvres d'art; et, de même, la lettre, qui est écrite par le notaire, est signée par le maître[1]. Or, les fidèles du Christ sont une sorte d'œuvre divine, selon cette parole de la première Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 9). *Vous êtes l'édifice de Dieu.* Ils sont aussi une sorte de *lettre écrite par l'Esprit de Dieu*, comme il est dit dans la seconde Épître *aux Corinthiens*, ch. III (v. 2, 3). D'autre part, ce sacrement de confirmation est comme le dernier achèvement du sacrement de baptême : en ce sens que par le baptême l'homme est construit » ou « *édifié* en maison spirituelle, et écrit comme une certaine lettre spirituelle; mais par le sacrement de confirmation, comme une maison construite, il est dédié en temple de l'Esprit-Saint; et, comme une lettre écrite, il est signé du signe de la croix. Et

1. Certains manuscrits ajoutent ici le mot *pape* : dans le texte latin, en effet, le mot que nous traduisons par *maître* est *dominus* : *Domino* (*papæ*); et il se pourrait que saint Thomas fasse ici allusion à la manière dont s'établissaient, à la curie romaine, les documents pontificaux. Le P. Walz, archiviste de l'Ordre de Saint-Dominique, dans sa plaquette *De bulla canonizationi sancti Thomæ Aquinatis*, a décrit, p. 5, ce procédé de la curie, tel qu'il se pratiquait au temps du pape Jean XXII, notamment tel qu'il dut être pratiqué pour la bulle de canonisation de saint Thomas. Le Souverain Pontife (*Dominus Papa*), auteur de la bulle, chargeait le modérateur suprême de la chancellerie apostolique de rédiger et de faire établir la bulle. C'était toujours un cardinal. Sous sa direction, ou sous la direction de son vicaire, les notaires examinaient les pétitions envoyées à la Curie et les soumettaient au Pontife. Les notaires, ou leurs aides, qui portaient le nom d'abbréviateurs (*abbreviatores*), une fois l'ordre donné d'établir et d'expédier la bulle, préparaient un spécimen de texte, c'est-à-dire qu'ils composaient la note ou la copie appelée minute, parce qu'elle était écrite en petits caractères. Elle était ensuite recopiée en caractères plus gros par les *scriptores* ou *ingrossatores*; c'est-à-dire qu'elle était écrite dans sa forme et sur la feuille définitive. La bulle écrite devait être constituée bulle, corrigée, enregistrée. Des officiers bullaires étaient chargés de garder et d'apposer les plombs. — On voit, par ce rapide exposé, avec quel luxe et quelle magnificence était appliqué, dans la confection des documents pontificaux, le principe de la distinction et de la subordination de ceux qui concouraient à les produire.

c'est pourquoi la collation de ce sacrement est réservée aux évêques, qui obtiennent la puissance suprême dans l'Église : comme dans la primitive Église, par l'imposition des mains des Apôtres, dont les évêques tiennent la place, la plénitude de l'Esprit-Saint était donnée, ainsi qu'on le voit dans les *Actes*, ch. VIII (v. 14 et suiv.). Aussi bien le pape Urbain (S. Urbain I ; 222-230), dit : *Tous les fidèles, par l'imposition des mains des évêques, doivent, après le baptême, recevoir l'Esprit-Saint, afin qu'ils soient trouvés pleinement chrétiens* ».

L'*ad primum* est à remarquer. Saint Thomas y fait appel au pouvoir suprême des Souverains Pontifes. « Le Pape, dans l'Église, a la plénitude de la puissance — *Papa in Ecclesia habet plenitudinem potestatis*. En vertu de cette plénitude de puissance, il peut confier à certains inférieurs ce qui est des Ordres supérieurs : c'est ainsi qu'il concède aux prêtres de conférer les Ordres mineurs, ce qui appartient à la puissance épiscopale. Et c'est en vertu de cette plénitude de puissance, que le bienheureux Grégoire pape (S. Grégoire le Grand) concéda que de simples prêtres conféreraient ce sacrement, jusqu'à ce que le scandale » dont il était parlé dans l'objection « fût enlevé ».

L'*ad secundum* répond que « le sacrement de baptême est plus efficace que ce sacrement quant à l'éloignement du mal, parce qu'il est une génération spirituelle, qui est le changement du non-être à l'être. Mais ce sacrement » de confirmation « est plus efficace pour progresser dans le bien ; car il est une sorte d'accroissement spirituel faisant passer de l'être imparfait à l'être parfait. Et c'est pourquoi ce sacrement est confié à un ministre plus digne ».

L'*ad tertium* apporte un texte de « Raban » Maur, « dans son livre *De l'Institution des clercs* » (liv. I, ch. XXX), où il est « dit : *Le baptisé est marqué du chrême sur le sommet de la tête par le prêtre, et, par le pontife, sur le front, afin que par la première onction soit signifiée la descente sur lui de l'Esprit-Saint pour que soit consacrée à Dieu son habitation, et que par la seconde aussi soit déclarée venir dans l'homme la grâce septiforme du même Esprit-Saint avec toute la plénitude de la sainteté et de la science et de la vertu.* Si donc l'onction de la confirmation est réservée

aux évêques, ce n'est point en raison d'une partie du corps plus digne » où elle serait reçue, « mais en raison d'un effet plus excellent » qui s'y trouve attaché.'

Un dernier point nous reste à considérer, au sujet du sacrement de confirmation. C'est celui des conditions dans lesquelles il s'administre : conditions de temps ; dispositions du ministre et des sujets ; préparation de la matière : autant de points que saint Thomas comprend sous le nom générique de rite de ce sacrement. Il va y répondre dans l'article qui suit.

Article XII.

Si le rite de ce sacrement est ce qui convient?

Trois objections veulent prouver que « le rite de ce sacrement » ou ce qui se pratique à son sujet « n'est pas ce qui convient ». — La première dit que « le sacrement du baptême est d'une plus grande nécessité que ce sacrement » de confirmation, « ainsi qu'il a été vu plus haut (art. 2, *ad 4^um^* ; q. 65, art. 3, 4). Or, pour le baptême sont députés des temps déterminés, savoir Pâques et la Pentecôte. Donc, pour ce sacrement aussi, il aurait fallu fixer un certain temps déterminé ». — La seconde objection fait observer que « comme ce sacrement requiert la dévotion et de celui qui donne et de celui qui reçoit ; de même aussi le sacrement de baptême. Or, dans le sacrement de baptême, il n'est pas requis que l'on soit à jeun pour le recevoir ou pour le conférer. Donc il semble que c'est mal à propos qu'il a été statué, dans un concile d'Orléans (cf. art. 7, *ad 2^um^*), que *ceux qui viennent à la confirmation soient à jeun ;* et, dans un concile de Meaux, *que les évêques, si ce n'est à jeun, ne donnent point l'Esprit-Saint par l'imposition des mains* ». — La troisième objection rappelle que « le chrême est un certain signe de la plénitude de l'Esprit-Saint, comme il a été dit plus haut (art. 2). Or, la plénitude de l'Esprit-Saint a été donnée aux fidèles du Christ le jour de la Pentecôte, comme on le voit par

les *Actes*, ch. II (v. 1). Ce serait donc plutôt en la fête de la Pentecôte que le chrême devrait être confectionné et béni ; non en la Cène du Seigneur ».

L'argument *sed contra* oppose « l'usage de l'Église, qui est gouvernée par l'Esprit-Saint ».

Au corps de l'article, saint Thomas ne fait qu'appuyer sur la raison donnée à l'argument *sed contra*. « Le Seigneur, en saint Matthieu, ch. XVIII (v. 20), fit cette promesse à ses fidèles : *Partout où deux ou trois seront réunis en mon nom, je serai là, au milieu d'eux*. Il suit de là qu'il faut tenir fermement que les ordinations de l'Église sont dirigées selon la sagesse du Christ. Et, pour ce motif, il doit être certain que les rites que l'Église observe dans ce sacrement et dans les autres, sont des rites qui conviennent ».

L'*ad primum* répond que « comme le dit le pape Melchiade », (311-314 ; dans sa lettre *aux évêques d'Espagne*), « *ces deux sacrements*, savoir le baptême et la confirmation, *sont joints de telle sorte qu'ils ne peuvent, en aucune manière, à moins que la mort n'y fasse obstacle, être séparés l'un de l'autre, et l'un sans l'autre ne peut pas être administré comme il convient*. De là vient que les mêmes temps sont marqués pour la célébration solennelle du baptême et de la confirmation. Mais, parce que le sacrement de confirmation est donné par les seuls évêques qui ne sont pas toujours présents où les prêtres baptisent, il a fallu, quant à l'usage commun, que le sacrement de confirmation soit différé à d'autres temps ». — Dans son nouveau droit, l'Église déclare que « ce sacrement peut être conféré en n'importe quel temps ; mais il convient surtout qu'il soit administré dans la semaine de la Pentecôte » (Cod., can. 790).

L'*ad secundum* déclare que « de cette prohibition » rappelée par l'objection, « *sont exceptés les infirmes et les mourants*, comme on le lit dans le statut du concile de Meaux. Et, à cause de cela, en raison de la multitude des fidèles et à cause des périls qui menaceraient, on tolère que ce sacrement, qui ne peut être donné que par les évêques, soit donné ou reçu même par ceux qui ne sont point à jeun. C'est qu'en effet, surtout dans un grand diocèse, un seul évêque ne suffirait pas

à confirmer tout le monde, si on lui mesurait le temps de façon à le gêner. Toutefois, là où la chose peut être observée commodément, il est plus convenable que ce sacrement soit donné et reçu à jeun ».

L'*ad tertium* fait remarquer que « comme on le voit par un concile du pape Martin (ou plutôt, ch. LI, parmi les *Capitula* de saint Martin de Braga, VI^e^ siècle), *c'est en tout temps qu'il était permis de préparer le chrême*. Mais, parce que le baptême solennel pour lequel est requis l'usage du chrême, se célèbre la veille de Pâques, il fut ordonné à propos, que deux jours avant le chrême soit béni par l'évêque, afin qu'on puisse le distribuer dans le diocèse. — Le jour choisi convient d'ailleurs bien pour bénir les matières des sacrements, puisque c'est ce jour-là que fut institué le sacrement de l'Eucharistie, auquel tous les autres sacrements sont en quelque sorte ordonnés, ainsi qu'il a été dit » (q. 65, a. 3).

Ce dernier mot nous amène tout naturellement au traité du grand sacrement de l'Eucharistie qui est le sacrement par excellence, le Très Saint Sacrement. Mais nous ne l'aborderons pas ici. Il fera la matière ou l'objet de notre prochain volume.

FIN DU TOME XVII

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVANT-PROPOS VII

QUESTION LX. — CE QU'EST LE SACREMENT.

(Huit articles.)

1° Si le sacrement est dans le genre signe ? 5
2° Si tout signe de chose sainte est un sacrement ? 10
3° Si le sacrement est signe d'une chose seulement ? 14
4° Si le sacrement est toujours une certaine chose sensible ? 18
5° Si sont requises des choses déterminées pour les sacrements ? ... 21
6° Si dans la signification des sacrements sont requises des paroles ? 27
7° S'il est requis des paroles déterminées dans les sacrements ? 31
8° S'il est permis d'ajouter quelque chose aux paroles dans lesquelles consiste la forme des sacrements ? 36

QUESTION LXI. — DE LA NÉCESSITÉ DES SACREMENTS.

(Quatre articles.)

1° Si les sacrements étaient nécessaires pour le salut des hommes ? 42
2° Si, avant le péché, les sacrements étaient nécessaires à l'homme ? 46
3° Si, après le péché, avant le Christ, devaient être les sacrements ? 51
4° Si, après le Christ, devaient être quelques sacrements ? 57

QUESTION LXII. — DE L'EFFET PRINCIPAL DU SACREMENT, QUI EST LA GRACE.

(Six articles.)

1° Si les sacrements sont causes de la grâce ? 62
2° Si la grâce sacramentelle ajoute quelque chose au-dessus de la grâce des vertus et des dons ? 80
3° Si les sacrements de la loi nouvelle contiennent la grâce ? 95
4° Si, dans les sacrements, se trouve une certaine vertu qui cause la grâce ? 100
5° Si les sacrements de la loi nouvelle ont leur vertu de la Passion du Christ ? 107
6° Si les sacrements de l'ancienne loi causaient la grâce ? 110

QUESTION LXIII. — Du second effet des sacrements, qui est le caractère.

(Six articles.)

1° Si le sacrement imprime un certain caractère dans l'âme ? 115
2° Si le caractère est une puissance spirituelle ? 118
3° Si le caractère sacramentel est le caractère du Christ ? 123
4° Si le caractère est dans les puissances de l'âme comme dans son sujet ? 128
5° Si le caractère se trouve dans l'âme d'une façon indélébile ? 133
6° Si par tous les sacrements de la loi nouvelle est imprimé un caractère ? 136

QUESTION LXIV. — Des causes des sacrements.

(Dix articles.)

1° Si Dieu seul, ou aussi le ministre, opère intérieurement pour l'effet du sacrement ? 140
2° Si les sacrements sont dus seulement à l'institution divine ? 143
3° Si le Christ, en tant qu'homme, a le pouvoir de produire l'effet intérieur des sacrements ? 149
4° Si le Christ a pu communiquer aux ministres le pouvoir qu'il avait dans les sacrements ? 152
5° Si par des mauvais ministres les sacrements peuvent être conférés ? 157
6° Si les méchants, quand ils administrent les sacrements, pèchent ? 160
7° Si les anges peuvent administrer les sacrements ? 165
8° Si l'intention du ministre est requise pour parfaire le sacrement ? 168
9° Si la foi du ministre est de nécessité pour le sacrement ? 174
10° Si l'intention droite du ministre est requise pour parfaire le sacrement ? 178

QUESTION LXV. — Du nombre des sacrements.

(Quatre articles.)

1° S'il doit y avoir sept sacrements ? 182
2° Si les sacrements sont convenablement ordonnés, selon le mode qui vient d'être marqué ? 191
3° Si le sacrement de l'Eucharistie est le plus excellent de tous les sacrements ? 194
4° Si tous les sacrements sont de nécessité pour le salut ? 198

QUESTION LXVI. — Du sacrement de baptême.

(Douze articles.)

1° Si le baptême est l'ablution elle-même ? 204
2° Si le baptême a été institué après la Passion du Christ ? 208

3° Si l'eau est la propre matière du baptême ? 210
4° Si pour le baptême est requise de l'eau simple ? 214
5° Si cette forme est la forme du baptême qui convient : *Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit* ? 219
6° Si le baptême peut être donné au nom du Christ ? 224
7° Si l'immersion dans l'eau est de nécessité pour le baptême ? 227
8° Si la triple immersion est de nécessité pour le baptême ? 230
9° Si le baptême peut être réitéré ? 234
10° Si le rite dont l'Eglise se sert dans le baptême est chose qui convienne ? 239
11° Si c'est à propos qu'on parle de trois baptêmes ; savoir : d'eau, de sang, et de flamme ? 243
12° Si le baptême de sang est le plus excellent parmi les trois baptêmes ? 247

QUESTION LXVII. — DES MINISTRES QUI DONNENT LE SACREMENT DE BAPTÊME.

(Huit articles.)

1° S'il appartient à l'office du diacre de baptiser ? 252
2° Si baptiser appartient à l'office des prêtres ou seulement des évêques ? 255
3° Si un laïque peut baptiser ? 259
4° Si une femme peut baptiser ? 261
5° Si celui qui n'est pas baptisé peut conférer le sacrament de baptême ? 264
6° Si plusieurs peuvent baptiser en même temps ? 268
7° Si, dans le baptême, est requis quelqu'un qui lève des fonts baptismaux 271
8° Si celui qui reçoit quelqu'un des fonts sacrés est tenu à son instruction ? 274

QUESTION LXVIII. — DE CEUX QUI REÇOIVENT LE BAPTÊME.

(Douze articles.)

1° Si tous sont tenus à la réception du baptême ? 280
2° Si quelqu'un peut être sauvé sans le beptême ? 283
3° Si le baptême peut ou doit être différé ? 290
4° Si les pécheurs doivent être baptisés ? 294
5° Si aux pécheurs baptisés doivent être imposées des œuvres satisfactoires ? 298
6° Si les pécheurs qui viennent au baptême sont tenus de confesser leurs péchés ? 301
7° Si, du côté du baptisé, est requise l'intention de recevoir le sacrement de baptême ? 304
8° Si la foi est requise du côté de celui qu'on baptise ? 308
9° Si les enfants doivent être baptisés ? 312
10° Si les enfants des Juifs ou des autres infidèles doivent être baptisés même contre le gré de leurs parents ? 318

11° Si les enfants qui existent dans le sein maternel peuvent être baptisés ? 322
12° Si les fous furieux et les êtres humains privés de raison doivent être baptisés ? 326

QUESTION LXIX. — Des effets du baptême.

(Dix articles.)

1° Si par le baptême sont enlevés tous les péchés ? 331
2° Si par le baptême l'homme est libéré de toute obligation du péché ? 334
3° Si par le baptême doivent être enlevées les pénalités de la vie présente ? 337
4° Si par le baptême sont conférées à l'homme la grâce et les vertus ? 342
5° Si c'est à propos qu'on attribue au baptême, comme effets, certains actes des vertus ; savoir : l'incorporation au Christ, l'illumination, la fécondation ? 345
6° Si les enfants, dans le baptême, reçoivent la grâce et les vertus ?. 351
7° Si l'effet du baptême est d'ouvrir la porte du Royaume céleste ?.. 355
8° Si le baptême produit en tous un effet égal ? 358
9° Si la fiction empêche l'effet du baptême ? 361
10° Si, quand la fiction disparaît, le baptême obtient son effet ? 364

QUESTION LXX. — De la circoncision.

(Quatre articles.)

1° Si la circoncision a eu de préparer et de figurer le baptême ? 369
2° Si la circoncision a été instituée à propos ? 371
3° Si le rite de la circoncision était à propos ? 375
4° Si la circoncision conférait la grâce qui justifie ? 378

QUESTION LXXI. — Du catéchisme et de l'exorcisme.

(Quatre articles.)

1° Si le catéchisme doit précéder le baptême ? 387
2° Si l'exorcisme doit précéder le baptême ? 394
3° Si les choses qui se pratiquent dans l'exorcisme produisent quelque chose ou bien ne font que signifier ? 396
4° S'il appartient au prêtre de catéchiser et d'exorciser le sujet à baptiser ? 401

QUESTION LXXII. — Du sacrement de confirmation.

(Douze articles.)

1° Si la confirmation est un sacrement ? 407
2° Si le chrême est la matière convenable dans ce sacrement ? 413
3° S'il est de nécessité pour ce sacrement que le chrême, qui en est la matière, ait été auparavant consacré par l'évêque ? 419

4° Si la forme que voici est bien celle de ce sacrement : *Je te marque du signe de la croix, et je te confirme du chrême du salut, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Ainsi soit-il?* 422
5° Si le sacrement de confirmation imprime un caractère? 427
6° Si le caractère de la confirmation présuppose de toute nécessité le caractère baptismal? 432
7° Si par ce sacrement est conférée la grâce sanctifiante? 436
8° Si ce sacrement doit être donné à tous? 439
9° Si ce sacrement doit être conféré à l'homme sur le front? 444
10° Si celui qui est confirmé doit être tenu par un autre? 447
11° Si seul l'évêque peut conférer ce sacrement? 449
12° Si le rite de ce sacrement est ce qui convient? 453

Toulouse. — Impr. et Libr. Édouard Privat. — 8274. — 9-1927.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BX1749.T6P4 C001 V017
... COMMENTAIRE FRANCAIS LITTERAL DE LA
3 0311 00042 5491

17685

WITHDRAWN

BX
1749
.T6P4 17685
AUTHOR Pegues, Thomas
V.17 COMMENTAIRE FRANCAIS...
TITLE
DATE DUE BORROWER'S NAME

3 031 [illegible] 5491